رسالة علمية



الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة

على قضايا الحرية

دراسة نقدية



د. إبراهيم بن محمد الحقيل

الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية

دراسة نقدية

تأليف

إبراهيم بن محمد الحقيل

الطبعة الأولى

ح مجلة البيان، ١٤٣٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الحقيل، إبراهيم محمد

الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية: دراسة نقدية./ إبراهيم محمد الحقيل - الرياض، ١٤٣٤هـ

ص ٦٨٧؛ ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٥ - ٢٨ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - الحرية في الإسلام

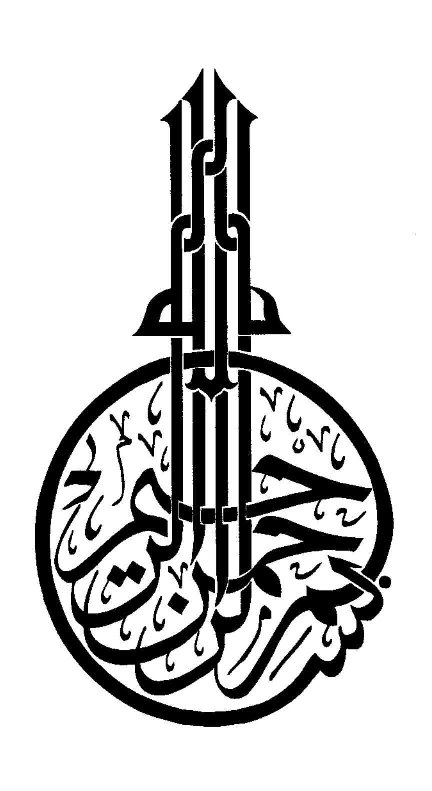
٢ - الفكر الإسلامي

أ. العنوان

ديوي ٢٥٧,٩ — ١٤٣٤/٢٧٩٥

رقم الإيداع: ١٤٣٤/٢٧٩٥

ردمك: ٥ - ٢٨ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

الحرية كلمة جميلة أخاذة اكتسحت العالم بأسره؛ فمن مغرد يدعو إليها، ومن مطالب بها ينشدها، ويبذل دمه في سبيلها. والسائد في هذا العصر منها هو مصطلح غربي تبلور في الثورة الفرنسية، ودُعيَ العالم كله إليه، وتريد القوى العالمية من فرضه السيطرة على الأمم وأديانها وثقافاتها، وعولمتها على وفق الأنموذج الغربي في فرض حرية مطلقة.

وهذا البحث يثبت أنه لا حرية مطلقة البتة إلا عند من يقول بالمذاهب الفوضوية التي تلغي الأديان والأخلاق والقيم والحكومات وجميع الأنظمة بحجة أنها قيود تقيد الإنسان، وهي مذاهب نظرية، لم يعمل بها، ولا يمكن العمل بها.

وبالتالي؛ فإن لكل أمة من الأمم مفهومها للحرية، وتستمد قيودها من قناعتها بدينها أو أخلاقها وأعرافها. وتكون هذه القيود قليلة عند أمم، كثيرة عند أمم أخرى.

وفكرة الحرية بمفهومها الغربي فكرة تربط القيود على الحرية برضا الناس بعيداً عن رضا الله تعالى، وتعالج قضية الحرية من خلال نظرة جزئية مادية بعيداً عن النظرة

الدينية، وتختزلها فيما يتعلق بالدنيا دون الآخرة. ومن المتفق عليه عند المسلمين أن الآخرة أهم من الدنيا، وأن الدنيا مطية للآخرة. فحين كانت الدنيا عند المؤمن وسيلة للآخرة كانت الدنيا في المفهوم الغربي هي الغاية والمنتهى.

ونتج عن هذا التباين في النظرة للدنيا والآخرة أن مصطلح الحرية في المفهوم الغربي يستمد قيوده عليها من الإنسان فقط، بينما قيود الحرية في الإسلام تستمد من شرع الله تعالى.

فالحرية في الفهم الغربي تتيح للإنسان التفكير فيما شاء، بلا قيد على ذلك، وتبيح اقتحام العلوم الضارة. أما في الإسلام فإن ثمة قيوداً على العقل تمنع من تشغيله فيما لا نفع فيه، ولا طائل منه، كعلم الغيب والقدر؛ لأن العقل لا يستقل بمعرفتها، ولا بد من الوحي في كشفها. وقد عالج البحث هذه القضية بالكتاب والسنة وأقوال المفسرين.

والحرية في الفهم الغربي تتيح إبداء الرأي، وتطلقه بلا قيود إلا القيود المحددة في القوانين التي وضعها البشر، وهي قيود تتمركز حول حفظ حرية الآخرين من الانتهاك؛ ولذا لا تمنع من شتم الله تعالى وإنكاره، وازدراء الأديان. أما في الإسلام فالأصل ألَّا يبدي المؤمن من الرأي إلا ما كان خيراً فقط، وهو ما دلت الشريعة على أنه خير إما بيقين وإما بغلبة الظن، وأما ما عداه فلا يبديه؛ لأنه محاسب على ما يقول ويكتب.

والحرية في الفهم الغربي تجعل السيادة في القانون للإنسان، فهو المشرع من دون الله تعالى، ولا تشترط في اختيار الحاكم إلا رضا الناس به، وتتيح للإنسان المعارضة السياسية والتعبير عنها، وهو ما يمثل الحرية السياسية. أما في الإسلام فإن السيادة لشريعة الله تعالى، ويشترط فيمن ينوبون عن الأمة في تسيير شؤونها -إضافة إلى رضا الأمة- شروطاً أخرى فرضها الله تعالى. والعلاقة بين الراعي والرعية في

الإسلام تختلف في مفهومها وإجراءاتها عن العلاقة بين الراعي والرعية في الفكر الغربي. وقد بيَّن البحث ذلك بالكتاب والسنة وأقوال المفسرين.

والحرية في الفهم الغربي تساوي بين الرجل والمرأة، ولا تعترف بالفروق بينهما، فتقحم المرأة في ميادين الرجال، ولا قيود على حرية المرأة الشخصية والسياسية إلا نفس قيود الرجل المستمدة من القوانين الوضعية. بينما قيد الإسلام حرية المرأة، وخصها بميادينها التي تصلح لها، ومنعها من اقتحام ميادين الرجال، وجعل الرجل قواماً عليها؛ لأن العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة تكامل لا تضاد.

وبما أن الحرية في الفكر الغربي نابعة من أهواء الناس، كانت مشابهة للحرية عند أهل الجاهلية قبل الإسلام، معارضة لشرع الله تعالى.

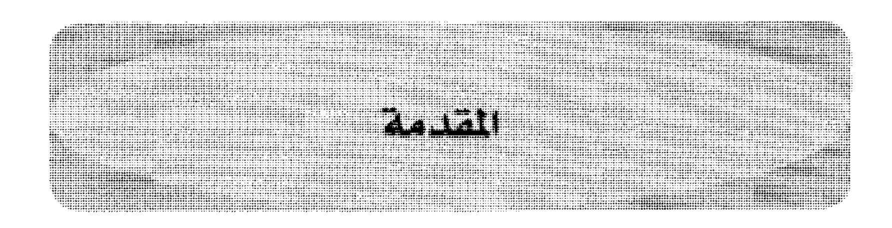
والحقيقة أن من اقتنعوا من المسلمين بفكرة الحرية الغربية لم ينتبهوا للأصل الذي بنيت عليه، وظنوا أن الإسلام يوافقها ولا يعارضها، فحشدوا من النصوص الشرعية ما يوافق الحرية بمفهومها الغربي في جميع مجالاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتعامَوا عن النصوص التي تناقضها، ومنهم من ردها أو حرفها وتأولها لمصلحة المفهوم الغربي، في هزيمة نفسية تدل على الجهل بحقيقة الإسلام، وبحقيقة الأفكار المادية المعاصرة.

وهذه الرسالة جاءت نقداً للحرية بالمفهوم الغربي، ونقضاً لها من أساسها بنصوص الكتاب والسنة بفهم كبار المفسرين من علماء الأمة في سالفها وحاضرها، وكشفت عوار من انساق وراء فكرة الحرية من بعض المفسرين والمفكرين المسلمين، بعرض حججهم ومناقشتها، وبيان تهافتها، وكشف خطئهم في التعامل مع الأدلة، وقابلت الحجة بالحجة على أساس من الموازنة الصحيحة، والنقد الصريح.



المقدمة





المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

أما بعد: فإن كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ما تركا خيراً إلا دلّا عليه، ولا شراً إلا حذرا منه، والمسلمون يصدرون عن الكتاب والسنة، ويحتكمون إليهما فيما يعرض لهم من أقوال وأفكار، خلافاً لأهل الكتاب الذين حرفوا كتبهم، وكذبوا أنبياءهم، واحتكموا إلى عقولهم القاصرة عن الإحاطة بالزمان والمكان، بَلْه الغيب الذي لا يمكن معرفته إلا بالوحي.

ولما كانت الأمم الغربية في عصرنا هذا هي المتفوقة على سائر الأمم المعاصرة في جوانب من أنظمتها السياسية والاقتصادية والإدارية، وقد جعلت الحرية المطلقة أساساً لحضارتها المعاصرة، ثم ضبطتها بالقوانين الوضعية الصادرة عن أهواء البشر؛ رأى بعض المفكرين المسلمين أن سبب تقدم الغرب هو هذه الحرية، فنادوا بها، ودعوا إليها، واستدلوا لها بنصوص الكتاب والسنة، مع أن كثيراً من مفردات الحرية

بمفهومها الغربي معارض لنصوص الكتاب والسنة، واستدلالاتهم تحتاج إلى مناقشة وتمحيص، وهو ما قمت به في هذا البحث الذي أسأل الله تعالى أن يجعله نافعاً مباركاً.

مشكلة البحث:

تظهر مشكلة البحث فيما يلي:

١- أن مصطلح الحرية بمفهومها المعاصر مستمد من أفكار مادية لا تقيم للإيمان بالغيب وزناً، وعلى هذا الأساس بنيت الحرية في كافة مجالاتها السياسية والاقتصادية والشخصية وغيرها.

٢- لما كانت الغلبة العسكرية، والسياسية، والاقتصادية، والإعلامية في هذا العصر لأصحاب المناهج المادية، مع ضعف الأمة الإسلامية، فإن بعض المسلمين استقوا فكرة الحرية من رواد الحضارة المعاصرة، وحاولوا الاستدلال لها بالكتاب والسنة، وظهر في استدلال كثير منهم عسف لمعاني النصوص، وتحريف لها، ووضعها في غير مواضعها.

٣- أن الضعف الشرعي سمة غالبة لبعض من عالجوا فكرة الحرية واستدلوا لها بنصوص الكتاب والسنة، فوقعوا في أخطاء فادحة، مخالفة لمعاني النصوص، مما يستدعي دراسة هذه الاستدلالات، وبيان أخطاء أصحابها لئلا يخفى حق له دليله، أو يشرع باطل لا دليل له.

حدود البحث:

كل الأدلة من الكتاب والسنة التي استدل بها أصحاب الاتجاه العقلاني على الحرية في مجالاتها المختلفة المتعلقة بحرية الرأي، والحرية السياسية، والحرية الاقتصادية، وحرية المرأة في الكتب والدراسات المعاصرة، سواء أكان في الكتب المفردة في الحرية

أم في حقوق الإنسان، وبيان وجه الدلالة منها، ومناقشة الاستدلال بها، وتمييز الخطأ من الصواب في معاني النصوص المحتملة للصواب والخطأ، وإزالة الاشتباه فيها، مع ذكر نصوص الكتاب والسنة المعارضة للحرية بمفهومها الغربي، وبيان معاني الآيات بكلام المفسرين، ومعاني الأحاديث بكلام شارحيها.

مصطلحات البحث:

١- معنى الحرية:

في موسوعة أندريه لالاند الفلسفية: الحرية تكمن في التمكن من القيام بكل ما لا يضر الآخر. وفيها أيضاً: تكمن الحرية في أنها لا تتقيد إلا بالقوانين[١].

وفي المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية: الحرية هي التي يستطيع فيها الفرد أن يفعل ما يريد في حدود القانون، ودون أن يسيء إلى غيره[٢].

٢- معنى العبودية:

قال أبو جعفر النحاس - رحمه الله تعالى - تعالى: معنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع، ومنه طريق معبد إذا كان مذللاً بكثرة الوطء[٣]

وقال ابن منظور - رحمه الله تعالى -: أصل العبودية الخضوع والتذلل[٤].

وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى - تعالى: العبودية اسم جامع لمراتب أربع من قول اللسان والقلب، وعمل القلب والجوارح[٥].

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/ ٧٢٨-٧٢٩.
(٢) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية في مصر: ٧١.
(٣) معاني القرآني القرآن الكريم، لأبي جعفر النحاس: ١/ ٦٤.
(٤) لسان العرب، مادة عبد، ٢/ ٢٦٠.
(٥) مدارج السالكين: ١/ ١٠٠.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

أولاً: أضحى الحديث عن الحرية بمفهومها المادي هو المسيطر على ما يسمى باللغة الإعلامية والثقافية، وصارت الحرية هي الشعار الذي يدل على ثقافة وتحضر من يدعو إليه، وهي التكأة لكل من يريد إقصاء الدين وسلطانه عن الحياة العامة، مع ما في حشد الأدلة على صحتها - وأن الإسلام سبق إليها وهي بمفهومها المنحرف - من تلبيس على الناس وإضلال للعامة.

ثانياً: أن دعوى الحرية سلاح فكري تبرزه القوى الظالمة المستكبرة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول الضعيفة لاستباحتها، كما أنها السند للمنحرفين وعملاء هذه الدول المستكبرة في فرض انحرافهم على الناس، وقذف من يناقشونهم أو يعارضونهم بأنهم أعداء الحرية.

ثالثاً: أن الدعوة إلى الحرية بمفهومها الغربي: هي المشروع الأهم لدى السياسيين والمفكرين الغربيين لمواجهة الإسلام الذي يزداد انتشاره يوماً بعد يوم مع تراجع النصرانية المحرفة.

رابعاً: أن أكثر الكتاب والمفكرين المسلمين سواء أصنفت كتاباتهم بأنها إسلامية، أم ليست كذلك قد استهوتهم فكرة الحرية المزعومة، واستقر في أذهانهم أنها حق محض لا باطل فيه، وبما أنه متقرر أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان فلا يمكن أن يعارض الإسلام تلك الحرية، فبحثوا عما يسند هذه الفكرة في النصوص الشرعية، واستدلوا لها بها، فوقع في كثير من استدلالاتهم أخطاء لا يقرون عليها.

خامساً: افتتان كثير من المسلمين بالحرية؛ لأن النفس البشرية نزاعة للتخلص من القيود أيّاً كان مصدرها، مع أن الأصل في الإنسان عبوديته لله تعالى، وتقييد حريته بما جاء في الشرع المنزل من عند الله سبحانه.

سادساً: أصبحت الحاجة ملحة لمواجهة هذه الأفكار المحدثة التي تريد نقل الناس من العبودية لله تعالى إلى ما أفرزته الحضارة المادية الإلحادية من أفكار تدمر حياة الإنسان في الدنيا والآخرة، وتحوله من إنسان صالح إلى مادي شهواني يدمر نفسه وغيره.

الدراسات السابقة:

على الرغم من كثرة الكتب والدراسات في باب الحرية، فإني لم أقف على دراسة مفردة عنيت بمناقشة الاستدلال للحرية بنصوص الكتاب والسنة، وسبب ذلك -فيما يظهر لي- أن من كتبوا عن الحرية، أو جزء منها، أو في حقوق الإنسان، واستدلوا لما كتبوا بالكتاب والسنة قد وافقوا في البداية على تقرير الحرية بمفهومها الغربي، ثم راحوا يبحثون عن أدلة تسند ما ذهبوا إليه، وإن ناقشوا بعض ما يتعارض مع الإسلام منها فعلى استحياء، وكان في مناقشتهم لها ضعف.

وأقرب الرسائل العلمية التي وقفت عليها مما له تعلق ببعض أجزاء الموضوع:

١-كفالة الحريات في الإسلام، رسالة دكتوراه قدمها: فالح بن عبدالرحمن الصغير، وأشرف عليها د. عبد العال أحمد عطوة، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢- التعبير عن الرأي، ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية، دراسة فقهية تأصيلية، رسالة دكتوراه قدمها: خالد بن عبدالله الشمراني، وأشرف عليها: د. الحسيني سليمان جاد، جامعة أم القرى.

٣-حرية الرأي دراسة مقارنة، رسالة ماجستير قدمها: تركي بن محمد اليحيى، وأشرف عليها: د. عبد الله الطريقي، المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤- ضوابط الحرية الفكرية في الإسلام وأثرها على الثقافة الإسلامية، رسالة ماجستير، قدمها: عبد اللطيف بن عبدالحليم العبد اللطيف، وأشرف عليها: د. عبدالرحمن الزنيدي، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

وكل هذه الرسائل لم تتخصص في الأدلة المستدل بها على الحرية ونقدها، وإنما تؤصل للحرية وتضبطها بالضوابط الشرعية، وفرق بين الأمرين.

أهداف البحث:

١- إحصاء النصوص المستدل بها على الحرية في شتى مجالاتها.

٢-بيان وجه الاستدلال بها، وكشف الصواب من الخطأ.

٣-إبراز تحريف من حرفوا معاني النصوص لتوافق أهواءهم في باب الحرية.

٤-بيان جهل كثير ممن تصدوا للاستدلال بالكتاب والسنة على الحرية.

٥-بيان معارضة الحرية بمفهومها الغربي عبودية المسلم لربه عز وجل، وإثبات أن الحرية بمفهومها الغربي من صميم دين المشركين.

أسئلة البحث:

١- ما الحرية عند من وضعوها ونظروا لها؟

٢- ما الأسس الفلسفة التي بنيت عليها الحرية؟

٣-هل الحرية تعارض ما جاء به الإسلام أم توافقه؟

٤- ما موقف الإسلام من الحرية بمفهومها الغربي؟

٥- ما صحة الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة على الحرية بمفهومها الغربي؟

منهج البحث:

سلكت في منهج هذا البحث المنهج الاستقرائي النقدي ، وذلك بجمع النصوص المستدل بها على الحرية من الكتاب والسنة وناقشتها ونقدت الاستدلال بها ، وبينت ما يعارض الاستدلال بها من نصوص أخرى .

إجراءات البحث:

١- جمعت نصوص الكتاب والسنة المستدل بها على تقرير الحرية من كتب من استدلوا بها سواء أكان من الكتب التي تناولت حقوق الإنسان أم المفردة في الحرية أم في جانب من جوانبها .

٢- بينت وجه الاستدلال بهذه النصوص بكلام من استدلوا بها ، أو مما يفهم من سياق استدلالهم بها .

٣- بينت وجه الخطأ في الاستدلال من خلال فهم السلف لنصوص الكتاب والسنة .

٤- إن كان الاستدلال صواباً من وجه ، خطأً من وجه آخر ؛ بينت وجه الصواب ووجه الخطأ في الاستدلال .

٥- ذكرت الأدلة التي تتعارض مع استدلالهم في حال وجودها .

٦- وثقت المادة العلمية ، وذلك بتخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية ، وعزو النقول والاقتباسات من المراجع التي نقلت منها .

٧- عملت الفهارس اللازمة .

خطة البحث:

المقدمة وتشمل: مشكلة البحث، وحدوده، ومصطلحاته، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجه، وإجراءاته، والدراسات السابقة.

التمهيد ويشمل ما يلي:

أولاً: أهمية تحرير المصطلحات.

ثانياً: تعريف الحرية.

ثالثاً: الأسس الفلسفية للحرية.

رابعاً: مواد الحرية في أهم المواثيق الدولية.

الفصل الأول: نقد مفهوم الحرية الغربية، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقده بالكتاب والسنة.

المبحث الثاني: نقده بالممارسات الغربية الانتقائية.

الفصل الثاني: الاستدلال الخاطئ بالقرآن على حرية الرأي ونقده، وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

التمهيد: ضوابط حرية الرأي في القرآن والسنة.

المبحث الأول: الاستدلال على حرية الفكر ونقده.

المبحث الثاني: الاستدلال على حرية إبداء الرأي ونقده.

المبحث الثالث: الاستدلال على حرية العقيدة ونقده.

المبحث الرابع: الاستدلال على نفي حد الردة ونقده.

المبحث الخامس: الاستدلال على حصر الجهاد في الدفع ونقده.

الفصل الثالث: الاستدلال الخاطئ بالقرآن على الحرية السياسية ونقده، وفيه تمهيد ومبحثان:

التمهيد: ضوابط الحرية السياسية في القرآن والسنة.

المبحث الأول: الاستدلال على الديمقراطية ونقده.

المبحث الثاني: الاستدلال على محاسبة الحاكم ونقده.

الفصل الرابع: الاستدلال الخاطئ بالقرآن على حرية المرأة ونقده، وفيه تمهيد ومبحثان:

التمهيد: ضوابط حرية المرأة في الكتاب والسنة.

المبحث الأول: الاستدلال على حرية المرأة الشخصية ونقده.

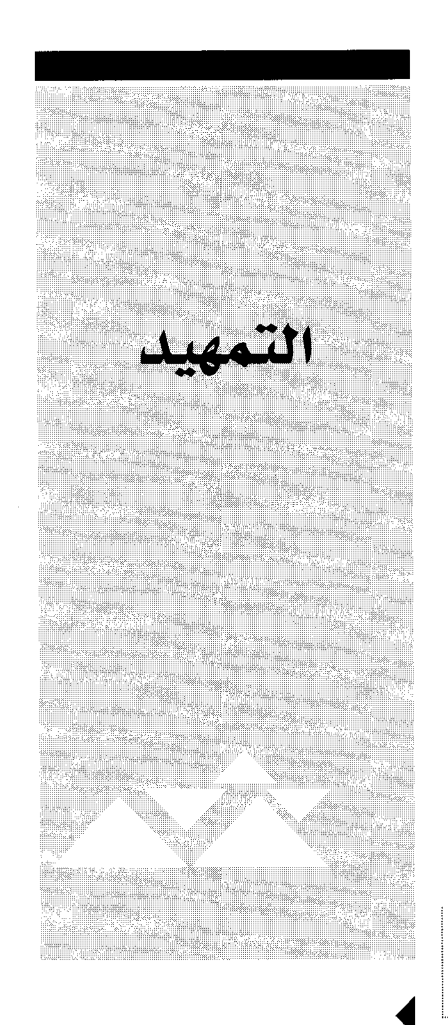
المبحث الثاني: الاستدلال على حريتها السياسية ونقده.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

وبعد: فإنني أحمد الله الذي لا إله غيره على ما يسر وأعان لإتمام هذا البحث، وأثني بالشكر لأستاذي صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور شافع بن ذيبان الحريري على توجيهاته السديدة، وتدقيقه لفصول الرسالة ومباحثها، وصبره عليها مع طولها وتشعبها، وتشجيعه لي، فجزاه الله تعالى عني خير الجزاء، وأثلث بالشكر الجزيل، والعرفان الكبير لصاحبي الفضيلة الأستاذ الدكتور غالب بن محمد أبو القاسم الحامضي رئيس قسم الكتاب والسنة بكلية أصول الدين بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، والدكتور عبد الرحمن بن معاضة الشهري أستاذ التفسير المشارك بقسم الثقافة الإسلامية بجامعة الملك سعود، ومدير مركز تفسير للدراسات القرآنية، والمشرف العام على كرسي القرآن الكريم وعلومه على تفضلهما بقراءة الرسالة،

ودلالتي على الخلل لإصلاحه، والنقص لإكماله، والخطأ لتصحيحه؛ فالمرء قليل بنفسه كثير بمشايخه وإخوانه، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، منه العون، وله الحمد.

وعرفاناً بالجميل لأهل الفضل، وعملاً بقول النبي ﷺ: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس». فإني أشكر جامعة الملك سعود ممثلة بمديرها وعميد كلية التربية ورئيس قسم الثقافة الإسلامية وأعضاء هيئة التدريس فيه على قبولي دارساً في القسم، وتقديم الدعم المعنوي، وتوفير البيئة العلمية للطلاب لبلوغ أفضل النتائج في العملية التعليمية، سائلاً الله تعالى أن يجزيهم عني خير الجزاء.



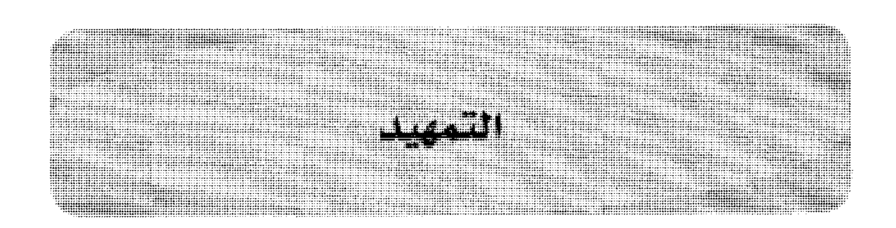
أولاً: تحرير المصطلحات.

ثانياً: تعريف الحرية.

ثالثاً: الأسس العقلية التي بنيت عليها الحرية.

رابعاً: مواد الحرية في أهم المواثيق الدولية.





أولاً: تحرير المصطلحات:

إن أعداء الإسلام على صنفين: عدو ظاهر وهم الكفار، وعدو باطن وهم المنافقون، والعداوة للإسلام يمكن تقسيمها إلى ضربين: عداوة ظاهرة تصدر ممن ينتقدون الإسلام علانية، وعداوة باطنة وهي التي تغزو الإسلام من داخله، ومن أمضى أسلحة أهل العداوة الباطنة التلاعب بالمصطلحات، وسك مصطلحات جديدة تتوافق مع بعض ما جاء به الإسلام من ألفاظ؛ لكنها تخالفها في المعنى، أو يكون أهل المصطلح يريدون معنى غير المعنى الظاهر المراد في الإسلام، ويلبسون على العامة زاعمين أن ما ذكروه من معنى هو مراد الشارع الحكيم، وقد يكون في المصطلح حق وباطل فلا يفصلون بينهما، ويلبسون حقه بباطله على طريقة أهل الكتاب الذين نهاهم الله تعالى عن ذلك بقوله سبحانه: ﴿**وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [**البقرة**: ٤٢] وأنكر عليهم فعلهم بقوله عز وجل: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [**آل عمران**: ٧١].

قال الطبري - رحمه الله تعالى -: «لِمَ تخلطون الحق بالباطل، وكان خلطهم الحق بالباطل إظهارهم بألسنتهم من التصديق بمحمد ﷺ وما جاء به من عند الله غير الذي في قلوبهم من اليهودية والنصرانية»[1].

وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وهذه الألفاظ تكون موجودة مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس لكن بمعان أُخَرَ غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخرى فيحصل الاشتباه والإجمال[2].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك؛ إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة تحتمل معاني متعددة، ويكون ما فيها من الاشتباه لفظاً ومعنىً يوجب تناولها لحق وباطل، فبما فيها من الحق يُقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوصَ الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا، وهو منشأ البدع؛ فإن البدعة لو كانت باطلاً محضاً لظهرت وبانت وما قُبلت، ولو كانت حقاً محضاً لا شوب فيه لكانت موافقة للسنة؛ فإن السنة لا تُناقض حقاً محضاً لا باطل فيه، ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل»أهـ[3].

والبدع التي وقعت في الإسلام كان سلاح المبتدعة الأمضى لإقناع الناس بها والإلباس عليهم في دينهم هو تزوير المصطلحات، وفي هذا ينقل القرطبي - رحمه الله تعالى - عن ابن الحصار قوله: «وإنما ظهر التلفظ بها في زمن المأمون بعد المئتين

(١) تفسير الطبري: ٣/ ٣١٠.
(٢) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢٢٢.
(٣) درء تعارض العقل والنقل: ١/ ٢٠٨-٢٠٩.

لما ترجمت كتب الأوائل، وظهر فيها اختلافهم في قدم العالم وحدوثه، واختلافهم في الجوهر وثبوته والعرض وماهيته، فسارع المبتدعون ومن في قلبه زيغ إلى حفظ تلك الاصطلاحات، وقصدوا بها الإغراب على أهل السنة، وإدخال الشبه على الضعفاء من أهل الملة، فلم يزل الأمر كذلك إلى أن ظهرت البدعة وصارت للمبتدعة شيعة، والتبس الأمر على السلطان حتى قال الأمير بخلق القرآن، وجبر الناس عليه، وضرب أحمد بن حنبل على ذلك»[1].

ومن أهم أسباب تحريف كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، أو تأويله تأويلاً يخرجه عن معناه بلا دليل: أن يستقر في أذهان من يتعامل مع الكتاب والسنة مصطلحات يسلمون بمعانيها ابتداءً، وإن كانت تتعارض مع الكتاب والسنة فيجعلونها حاكمة عليهما، ولا يحكم بهما عليها، وحينئذ لا بد أن يقعوا في معارضة النصوص، أو تأويلها تأويلاً بعيداً عن مراد الشارع الحكيم؛ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: «ومن أعظم أسباب الغلط فى فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»[2].

ومصطلح (الحرية) هو من هذا الباب؛ فإنه لا يوجد في الكتاب ولا في السنة على المعنى الذي أراده الغربيون، ونقله عنهم من نقله من المسلمين، فهو مصطلح حادث له معنى محدد أراده واضعوه.

وفي الكتاب والسنة مفردات تدل على أن الله تعالى حرر الإنسان بالإسلام من العبودية لغيره سبحانه وتعالى، فيقع الخطأ في الاستدلال حين يستدل بعض المسلمين

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٢/ ٢١٣.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٢/ ١٠٧.

بهذه المفردات على مصطلح الحرية بمفهومه الغربي؛ دون بيان وجه اشتراك الحرية الغربية مع ما قرره الإسلام من أنواع الحرية، ولا بيان ما يعارض الإسلام منها، فيستدل بالنصوص على غير المحل، فيؤدي ذلك إلى اللبس على الناس، وإلى التحريف؛ وعليه لا بد من التفصيل والبيان حتى لا يقع لبس في المصطلحات، ولا خطأ في الاستدلال.

ثانياً: تعريف الحرية:

المعنى اللغوي: الحر نقيض العبد[1]، قال الراغب: «الحر خلاف العبد، والحرية ضربان:

الأول: من لم يجر عليه حكم الشيء.

الثاني: من لم تتملكه الصفات الذميمة»[2].

وكلمة الحرية بسائر تصاريفها في اللسان العربي تحيل على معان ترجع إلى معنى الخلوص والنقاء.

المعنى الاصطلاحي: الحرية هي الخلوص[3]، والحر هو الخالص من كل شيء[4].

قال التهانوي - رحمه الله تعالى -: «الحرية هي الخروج عن الرق»[5].

ويسمى عند الفقهاء العتق، قال ابن قدامة - رحمه الله تعالى -: «وهو في الشرع تحرير الرقبة وتخليصها من الرق»[6].

قال الطاهر بن عاشور - رحمه الله تعالى -: «جاء لفظ الحرية في كلام العرب مطلقاً على معنيين أحدهما ناشئ عن الآخر:

---

(١) العين: ٣/ ٢٤، وتهذيب اللغة: ٣/ ٢٧٧ والمخصص: ١/ ٣٢٩.

(٢) المفردات: ١١١.

(٣) شرح فتح القدير لابن الهمام: ٤/ ٤٣١.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٣٥٤.

(٥) دستور العلماء: ٢/ ٢٤.

(٦) المغني: ١٤/ ٣٤٤، وانظر: المبدع: ٦/ ٢٩١، والإنصاف: ٧/ ٣٩٢.

الأول: ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر.

الثاني: ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه؛ وشؤونه كما يشاء دون معارض»[١].

وقال أيضاً: «الحرية بالمعنى المتداول في هذا العصر هي فعل الإنسان ما يريد فعله دون مدافع بمقدار إمكانه»[٢].

وقد جاء في موسوعة أندريه لالاند الفلسفية: الحرية تكمن في التمكن من القيام بكل ما لا يضر الآخر. وفيها أيضاً: تكمن الحرية في أنها لا تتقيد إلا بالقوانين[٣].

ويؤكد مونتسكيو على أن الحرية هي عدم الإذعان لغير الذات[٤].

فمذهب الحرية هو تيار فلسفي يدعو إلى إعطاء الحرية الفردية أوسع مجال ممكن في المجتمع، ورفع كل العوائق التي تعترضها، وهي مذهب اقتصادي يقرر أن الدولة يجب أن تتخلى عن ممارسة الأعمال الصناعية والتجارية، وعن التدخل في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد، وهي نقيض المذهب الاشتراكي، وهي مذهب سياسي يدعو إلى أن يكفل القانون الحرية الفردية، وأن وحدة الدين ليست ضرورية للنظام الاجتماعي الصالح[٥].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: ١٢٦-١٢٧.
(٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: ١٥٨.
(٣) موسوعة لالاند الفلسفية: ٢/ ٧٢٨-٧٢٩.
(٤) المصدر السابق: ٥١.
(٥) مسألة الحرية في مدونة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: ١٤١.

ويرى بعض الباحثين أن المعنى اللغوي والاصطلاحي للحرية في كتب العرب ضيق، مما يدل على ضيق كلمة الحرية في اللسان العربي مقارنة بنظيره الغربي، وأنها لم تعرف خصوبة لسانية خاصة في الحد السياسي[١].

والصواب - فيما يظهر لي - أن سبب عدم وجود الحرية بمعناها الشائع المستعمل في اصطلاح هذا الزمان ليس ضيق اللغة العربية أو كتب الاصطلاح الحَدِّية أو العقدية أو الفقهية عنها، ولكن السبب كون الحرية بمفهومها الفردي والسياسي والاقتصادي مصطلحاً حادثاً. وهذا المصطلح قد تبلورت فكرته، وتفرعت دلالاته في التاريخ الأوروبي فيما سمي (قرن الأنوار) في القرن الثامن عشر الميلادي، وكان القرن التاسع عشر هو قرن عنفوان المنظومة الفكرية الليبرالية، التي كان عنوانها وشعارها: الحرية.

وما وجد قبل ذلك من مفردات هذه الحرية، أو استعمالاتها لا يحمل منظومة فكرية ذات دلالة معينة كما هو الحال في استعمال مصطلح الحرية في هذا العصر، ودليل ذلك أننا لا نجد تعريفاً للحرية واستعمالاتها المتعددة فيما صدر قبل حدوث هذا المصطلح وتبلوره مذهبا فكرياً في القرنين الثامن والتاسع عشر الميلاديين.

ولذلك نجد أن مفسراً كبيراً مثل الطاهر بن عاشور لما عرض للحرية في بعض كتبه، وساق معانيها اللغوية والاصطلاحية عند المسلمين، قال عقب ذلك: «وليست الحرية التي نبحث عنها هي هذه»[٢] مثبتاً أن لفظ الحرية ودلالاتها الحديثة نشأ خارج المجتمعات العربية الإسلامية، وأنها لفظ حديث استعمل في القرن الثامن عشر الميلادي، خاصة بعد الثورة الفرنسية التي أثبتت معنى الحرية[٣]. وكثيراً ما تناقل المعالجون للحرية من الكتاب المسلمين المعاصرين المقولة المروية عن عمر - رضي الله

---

(١) الإنسان ومصيره في الفكر العربي الإسلامي الحديث: ٤١٨.
(٢) أصول النظام الاجتماعي: ١٦٠.
(٣) المصدر السابق.

عنه - في قصة عمرو بن العاص - رضي الله عنه - مع القبطي، حين قال عمر لعمرو - رضي الله عنهما -: «مُذْ كَمْ تَعَبَّدْتُمُ النَّاسَ وَقَدْ وَلَدَتْهُمْ أُمَّهَاتُهُمْ أَحْرَاراً»[1].

وهذه المقولة إن صحت، وما جاء في معناها في التراث الإسلامي لا يمكن حملها على المصطلح الغربي الحادث للحرية؛ ذلك أنه نشأ في خضم الثورة على الاستبداد السياسي، والتسلط الكنسي، وجعل المنظرون له إقصاء الدين عن حياة الناس هدفاً أساساً في قيام الدولة الحديثة، وحصر الدين في الشأن التعبدي المحض؛ للإشباع الروحي ليس غير.

وإذا كان كذلك فلا تُحمَّل معاجم اللغة العربية، ولا كتب المصطلح والتعريفات عند العرب مسؤولية عدم وجود تعريف للحرية بمفهومها المعاصر، ولا يصح أن يُطعن فيها بالنقص بسبب ذلك؛ لحداثة هذا المصلح بمفهومه هذا؛ ولذا اعتنت الكتب الحديثة بإدراج الحرية بمفهومها الحادث في مفرداتها، ومن ذلك:

- ما جاء في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية: الحرية هي التي يستطيع فيها الفرد أن يفعل ما يريد في حدود القانون، ودون أن يسيء إلى غيره[2].

- تعريف الموسوعة العربية العالمية: الحرية هي الحال التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي من إرادتهم، ودونما أية ضغوط من أي نوع عليهم[3].

- وعرفها رفاعة الطهطاوي بأنها: رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور[4].

---

(١) أخرجه ابن عبد الحكم في فتوح مصر وأخبارها: ٢٩٠-٢٩١، ونقله الزمخشري في ربيع الأبرار: ١/ ٢٨٩.

(٢) المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية في مصر: ٧١.

(٣) الموسوعة العربية العالمية: ٩/ ٣٠٥.

(٤) الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي: ٤٧٢.

ثالثاً: الأسس التي بنيت عليها الحرية:

ترتكز الحرية بمفهومها الغربي عند المنظرين لها على أسس أربعة:

الأساس الأول: أساس عقلي:

يقوم هذا الأساس على فكرة أن الإنسان يوجد في الدنيا وجوداً مستقلاً حراً فهو يولد ويعيش وحده شقياً كان أم سعيداً ومن ثم يموت وحده، لكنه مع وحدته هذه قد زود بإمكانات يشارك فيها غيره من الناس، ويتعايش معهم، فليس لوجوده أهمية إلا بقدرته تحقيق ذاته، والتعبير عن حريته، وفي هذا يقول شارل سكرتان: إنها - أي الحرية - القدرة على تنفيذ الفعل، وحرية إصدار القرار عن إرادة حقيقية في إتيانه[1].

ويرى سارتر أن فلسفة الحرية ليست فلسفة ركود؛ بل هي فلسفة فعل؛ لأنه لا رجاء للوجود الإنساني إلا بالعمل وفي العمل، بل يمكن القول: إن الذي يسمح للمرء بأن يحيا هو الفعل[2].

وعلى ضوء هذا الفكرة ينحصر كيان الإنسان وذاته في فعله ونشاطه وفي مقدمة هذا النشاط رأيه وقوله؛ إذ التعبير هو الفعل الأول الذي يستهل به الإنسان التعبير عن ذاته، وبهذا التعبير تنتقل صورة الذات إلى الآخرين فيتحقق وجودها، وفي هذا يقول لافيل: إن وجود الذات لا يمكن أن يعرف إلا بأنه وجود الحرية ما دامت ذاتنا ليست سوى قدرتنا، وما دام وجودنا هو وجود إمكانياتنا الخاصة؛ لأن وجودنا إن هو إلا قدرتنا على خلق ماهيتنا[3].

---

(١) النقد المباح: ٥٠.

(٢) مشكلة الحرية: ١٣.

(٣) النقد المباح: ٥٠، وانظر في شرح هذه الفلسفة: الفلسفة الحديثة المعاصرة: ١٨٣.

الأساس الثاني: الأساس الطبيعي:

وملخص فكرته أن الله تعالى لما خلق الإنسان، وزوده بالعقل وباللسان الذي يعبر به عما في نفسه ما كان ذلك إلا ليكون حراً في أقواله.

ثم دلت طبيعة البشر على أنهم يصيبون ويخطئون، وليس الصواب حكراً على أحد..

ولما كان العقل واللسان هبة من الله تعالى للإنسان، فليس من حق أحد كائناً من كان أن يسلبها إياه أو يعطل عملها ويحول دون حقه في التفكير أو التعبير...

ونظراً للتحول الأوروبي نحو التفكير المادي وإلغاء ما وراء المادة - الغيب - صاروا يسمون هذه المنحة الربانية طبيعية، أو حقاً طبيعياً، فحلَّت فكرة الطبيعة محل الاعتراف بفضل الله تعالى على الإنسان، واتجه فلاسفة أوروبا في العصر الحديث إلى تأصيل هذا النوع من الحقوق التي سموها حقوقاً طبيعية، وأصلوها بنظريات نسبت إلى كرامة الإنسان وخصوصيته...

يقول روسو: إن تنازل الشخص عن حريته هو تنازل عن حقه كإنسان، وتنازل عن حقوق الإنسانية وواجباتها[١].

وأوضح «فشت» أن الشخص كي يكون حراً يتعين عليه أن يكون حائزاً على حقوق معينة، هذه الحقوق هي قوام شخصه[٢].

ويقوم هذا الأساس أو هذه النظرية - نظرية القانون الطبيعي - على أساس أن للفرد حقوقاً معينة وجدت لوجوده ونشأت لنشأته، وأن الفرد كان يتمتع بهذه الحقوق

---

(١) النقد المباح: ٥٤.

(٢) المصدر السابق: ٥٤-٥٥.

قبل نشأة النظم السياسية التي ما نشأت إلا لحماية هذه الحقوق، ومن ثم كان واجباً على الدولة حماية هذه الحقوق وألَّا تصدر قانوناً يمسها، أو يعرقل الاستمتاع بها، وهذا ما نص عليه قانون فرنسا عام ١٨٧٩م[١].

الأساس الثالث: فكرة العقد الاجتماعي:

صاحب هذه النظرية هو جان جاك روسو، وكتابه العقد الاجتماعي يعدونه إنجيل الثورة الفرنسية، قرر فيه أن البشرية اهتدت لفكرة الحكومات التي تحكم الناس على يد الأغنياء حين عجزوا أن يحموا ممتلكاتهم من اللصوص والمرتزقة، فاهتدوا لاستخدامهم بعد أن رأوا أن القانون الطبيعي لا يكفي لحماية ممتلكاتهم، وأعلنوا أن الهدف من إنشاء الحكومة هو الوحدة؛ لحماية الضعيف من الجور، وضمان كل فرد ملكه وماله، مع وضع قواعد العدل والسلام، فكانت بداية المجتمع والقانون الذي زاد القيود على الفقير، وأتاح للغني سلطات جديدة، فقضى ذلك على الحرية الطبيعية، وأخضع البشر للعمل، والعبودية، والمسغبة الدائمة من أجل مصلحة قلة من الطموحين ذوي المطامع، ونتج عن ذلك الحروب الأهلية، والمعارك والمذابح. . . . ثم يقرر روسو بعد هذا العرض فكرة العقد الاجتماعي التي يقترحها وهي: أن ينزل كل فرد نزولاً كاملاً غير مقيد ولا مشروط عن جميع حقوقه للمجتمع ككل، أي كوحدة، فلا يحق للفرد أن يحتفظ بحق لا يمتلكه كافة الأفراد الآخرين على قدم المساواة وإلا خرق العقد ونقضه. . ثم إن الفرد حين ينزل عن حقوقه للمجتمع لا يحولها، أو ينزل عنها لشخص معين، ومن ثَمَّ فإنه في علاقاته بالأفراد يظل محتفظاً بكافة الحقوق التي ضحى بها. . ويمكن إيجاز الوضع في هذه الصيغة: كل منا -عامة- يضع شخصه، وكل ما له من نفوذ، أو مال تحت الإشراف الأعلى للإدارة العامة، ويعدُّ كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموع. . . وبهذا تنشأ هيئة أدبية

---

(١) المصدر السابق: ٥٥.

وجماعية تتألف من كافة أعضاء المجتمع، وتستمد من هذا الوضع وحدتها وحقها وسلطتها وإرادتها وهذه هي الجمهورية أو الدولة، وأعضاؤها هم الشعب مواطنون وشركاء في السيادة، كما أنهم في الوقت ذاته رعايا يخضعون لقانون الدولة[1].

ثم يقرر: أن الأساس الأصلي والأول لكل الحقوق السياسية هو أن الناس ما أقاموا الرؤساء بينهم إلا ليكونوا لهم حماة، وليسوا سادة مسيطرين[2].

الأساس الرابع: الأساس النفعي:

ظل النظر إلى الحرية على أنها حق طبيعي، ثم تطورت إلى فكرة العقد الاجتماعي وظلت بهذا المفهوم ثلاثة قرون، إلى أن نادى جون ميل في القرن الثامن عشر، ثم بنتام في التاسع عشر وتبعهم آخرون. . . نادوا بأن حقوق الإنسان ليست قائمة على الحق الطبيعي أو ما يوجبه العقد الاجتماعي، ولكنها أيضاً تقوم على المنفعة، فهي عند أصحاب هذا التوجه:

١- وسيلة للتقدم.

٢- أداة لإصلاح الحكم وتحقيق الرقابة.

٣- سبب لرد الطغيان.

٤- فيها تحقيق لذاتية الإنسان[3].

---

(١) العقد الاجتماعي: ١٦-٢٢.
(٢) المصدر السابق: ٢١.
(٣) النقد المباح: ٦٢.

رابعاً: مواد الحرية في أهم المواثيق الدولية:

جاء النص على الحرية وضمانها وقيودها في جملة من الاتفاقيات والإعلانات الدولية والإقليمية، ومن أهمها ما يلي:

أولاً: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر ١٩٤٨م، صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨م، واستفتي في هذا الإعلان (٥٨) دولة صوت منها معه (٤٨) وذلك عام ١٩٤٨م[١].

ومن المواد المتعلقة بالحرية في هذا الإعلان:

- **المادة الثامنة عشرة**: لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو وحده.

- **المادة التاسعة عشرة**: لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والأفكار، وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود[٢].

- **المادة الثامنة والعشرون**: لكل فرد حق التمتع بنظام اجتماعي ودولي يمكن أن تتحقق في ظله الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحققاً تاماً.

---

(١) حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/١٧-٢٢، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق، مقدمة الطبعة العربية.

(٢) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١٦، ومدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان: ٢٥٨-٢٦٠.

وفي هذا الإعلان قيود جاءت في المادة التالية:

- المادة التاسعة والعشرون:

(١) على كل فرد واجبات إزاء الجماعة التي هو فيها . . .

(٢) لا يخضع أي فرد في ممارسة حقوقه وحرياته إلا للقيود التي يضعها القانون، والهادفة حصراً إلى ضمان الاعتراف والاحترام لحقوق وحريات الآخرين، وللوفاء بالمتطلبات العادلة للأخلاق، والنظام العام، والعيش الرغيد في مجتمع ديمقراطي.

(٣) لا يجوز في أي حال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق على نحو يناقض أهداف ومبادئ الأمم المتحدة[١].

ثانياً: الميثاق الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية:

اعتمد من قبل الجمعية العامة في ١٦ديسمبر ١٩٦٦م وبدأ العمل به في ٢٣ مارس ١٩٧٦م، عدد الدول الأطراف ١١٤دولة.

المادة الثامنة عشر: نفس المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي السابق ذكره.

وفي الفقرة الثالثة من المادة (٣) لا يمكن لحرية إظهار الدين أو القناعات أن تكون مقيدة إلا بالقيود التي يضعها القانون، والتي هي ضرورية لحماية الأمن، والنظام، والصحة العامة، أو لحماية الأخلاق، والحريات، والحقوق الأساسية للآخرين[٢].

ثالثاً: المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان المعتمدة في ٤ نوفمبر١٩٥٠م، والمعمول بها في٣ سبتمبر١٩٥٣م، ووقع عليه أعضاء المجلس الأوروبي، وفي المادة التاسعة منها نفس ما في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تقريباً.

---

(١) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١٨.

(٢) المصدر السابق: ٣٩-٤٠.

وكذلك في المادة العاشرة المتعلقة بحرية التعبير، لكن أضافوا بعد: «وفي التماس الأنباء والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود» قيوداً أخرى فقالوا: لا تمنع هذه المادة الدول من إخضاع مؤسسات البث الإذاعي والسينما والتلفزيون لنظام الإجازات[1].

وفي قيد آخر: فقرة (٢) من المادة العاشرة قالوا: ممارسة هذه الحريات المتضمنة واجبات ومسؤوليات يمكن إخضاعها لبعض الشكليات، أو الشروط، أو التضييق، أو العقوبات المنصوص عنها في القانون، والتي تشكل إجراءات ضرورية في مجتمع ديمقراطي للأمن الوطني؛ لسلامة أراضي الوطن، أو للأمن العام؛ لحماية النظام، وللوقاية من الجريمة؛ لحماية الصحة أو الأخلاق. لحماية صيت أو حقوق الآخر، لمنع نشر معلومات سرية، أو لضمان سلطة وحياد القضاء[2].

رابعاً: الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان المدنية والسياسية الصادرة سنة ١٩٦٦م:

نصت على حرية الرأي في المادة التاسعة عشرة فقررت ما يلي:

١- لكل فرد الحق في اتخاذ الآراء دون تدخل.

٢- لكل فرد الحق في حرية التعبير، وهذا الحق يشمل حرية البحث عن المعلومات والأفكار من أي نوع، وتلقيها ونقلها بغض النظر عن الحدود، وذلك إما شفاهة أو كتابة أو طباعة، وسواء أكان ذلك في قالب فني أم بأية وسيلة أخرى يختارها.

٣- ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة الثانية من هذه المادة ترتبط بواجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك فإنها تخضع لقيود معينة ولكن فقط بالاستناد إلى

---

(١) المعاهدات الأوروبية لحماية حقوق الإنسان: ٢٢.

(٢) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١١٨.

نصوص القانون، وبشرط أن تكون ضرورية من أجل:

أ - احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

ب-حماية الأمن الوطني أو النظام العام أو الصحة أوالأخلاق العامة.

وتضع المادة العشرون من الاتفاقية حداً آخر لهذه الحرية، وذلك بقولها:

١ - تمنع بحكم القانون كل دعاية من أجل الحرب.

٢- تمنع بحكم القانون كل دعوة للكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية من شأنها أن تشكل تحريضاً على التمييز والعنف[١].

وبعض المصادر تزيد قيدين آخرين للحرية في هذه الاتفاقية:

١ -احترام حقوق وسمعة الآخرين.

٢- حماية الأمن القومي، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة.

ووردت أحكام أخرى فيما يتعلق بحظر نشر الأفكار، والآراء القائمة على التفوق العنصري، وكل عمل عنف أو تحريض يوجه إلى جماعة أو لون أو أصل[٢].

خامساً: قائمة الحقوق التي صدرت في المملكة المتحدة:

ونصت على الحريات الفردية. . . .لكن وضعت ضوابط على حرية التعبير لتحول دون السب والقذف، أو الحض على الثورة، أو ما فيه مجافاة للأخلاق والآداب العامة[٣].

---

(١) قانون الصحافة بين أصول النظرية وتطبيق المنهج: ٦٨، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ٤٠.

(٢) قانون حقوق الإنسان في الفكر الوضعي والشريعة الإسلامية: ٣٠٨.

(٣) الحريات العامة، كشاكش: ٧٣.

سادساً: الإعلان الفرنسي:

نص على أنه لا يجوز إزعاج شخص بسبب آرائه، ومنها معتقداته الدينية لكنه اشترط ألّا تكون المجاهرة بها سبباً في الإخلال بالنظام العام[1]

سابعاً: الاتفاقية الخاصة بحرية الإعلام المعروضة على الجمعية العمومية بقرارها ٣٦٠د-٧ في ١٦/١٢/١٩٥٢م جاء في ديباجة الاتفاقية:

اعتماد التدابير التي تهدف إلى مكافحة بث المعلومات الكاذبة، والمحرفة التي من شأنها أن تلحق الأذى بودية العلاقات بين الدول[2].

ثامناً: المعاهدة الدولية حول إلغاء كل أشكال التمييز العنصري:

جاء في المادة الخامسة: تتعهد الدول الأطراف بمنع وإلغاء التمييز العنصري بكل أشكاله، وبضمان حق كل واحد بالمساواة أمام القانون دون تمييز من حيث العرق أو اللون أو الأصل القومي والإثني، خاصة في التمتع بالحقوق التالية:

فقرة (د) الحقوق المدنية:

رقم (٧) حق حرية الفكر والوجدان والدين.

ورقم (٨) حق حرية الرأي والتعبير[3].

تاسعاً: الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، اعتمد في ٢٦يونيو١٩٨١م، وعمل به في ٢١ اكتوبر ١٩٨٦، عدد الدول الأطراف (٤٩) دولة:

---

(١) قانون الصحافة بين أصول النظرية وتطبيق المنهج: ٧٠.

(٢) موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام للوزان ٣/ ٥٣٥-٥٣٦.

(٣) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ٨٥-٨٦.

المادة الثامنة:

حرية المعتقد والمهنة والممارسة الحرة للدين مضمونة، لا يجوز إخضاع أحد لإجراءات القمع الهادفة إلى الحد من إبراز هذه الحريات إلا في حال المحافظة على النظام العام.

المادة التاسعة:

١- لكل شخص الحق بالإعلام.

٢- يحق لكل شخص أن يعبر عن آرائه وينشرها في إطار القوانين والأنظمة[١].

وفي الفصل الثاني من الميثاق: الواجبات: المادة (٢٧)، فقرة (٢) تمارس حقوق وحريات كل شخص باحترام حق الآخرين، والأمن الجماعي، والأخلاق والمصلحة المشتركة[٢].

عاشراً: الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان[٣]:

أعدت هذه الاتفاقية لمنظمة الدول الأمريكية، في ١٩٦٩م، جاء في المادة السابعة: حق الحرية الشخصية، وفيها: لكل شخص حق الحرية الشخصية وفي الأمان على شخصه.

وفي المادة الثانية عشرة: حرية الضمير والدين:

١- لكل إنسان الحق في حرية الضمير والدين، وهذا الحق يشمل حرية المرء في المحافظة على دينه أو معتقداته أو تغييرهما، وكذلك حرية المرء في المجاهرة بدينه أو معتقداته ونشرهما سواء أكان بمفرده أم مع الآخرين، سرًّا وعلانية.

---

(١) المصدر السابق: ١٧٠.

(٢) المصدر السابق: ١٧٤.

(٣) حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية ١/ ٣٤٧-٣٤٨.

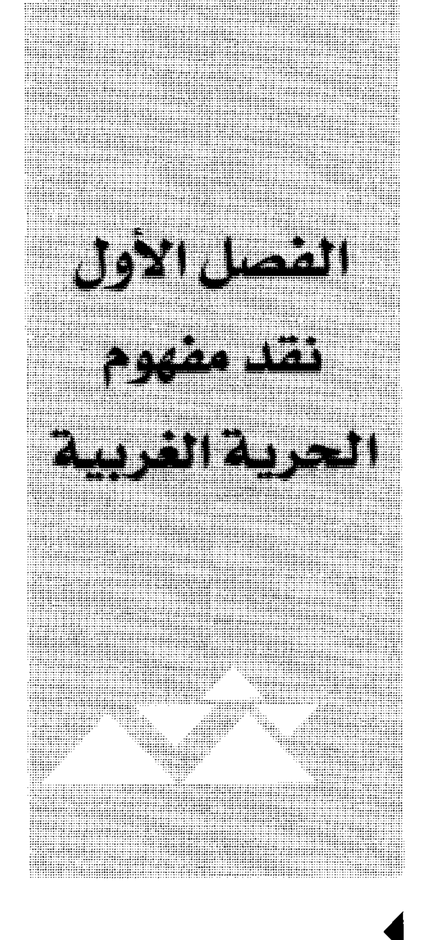
٢- لا يجوز أن يتعرض أحـد لقيود قد تعـيق حريتـه فـي المحافـظة على دينه أو معتقداته أو في تغييرهما.

٣- لا تخضع حرية إظهار الدين والمعتقدات إلا للقيود التي يرسمها القانون، والتي تكـون ضـرورية لحـماية السـلامة العامة، أو النـظام العام، أو الصـحة الـعامة، أو الأخلاق العامة، أو حقوق الآخرين أوحرياتهم.

وفي المادة الثالثة عشرة:

لكل إنسان الحق في حرية الفكر والتعبير، ويشمل هذا الحق حريته في البحث عن مختلف أنواع المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين دون اعتبار للحدود سواء شفاهاً أو كتابة أو طباعة أو في قالب فني أو بأية وسيلة يختارها.





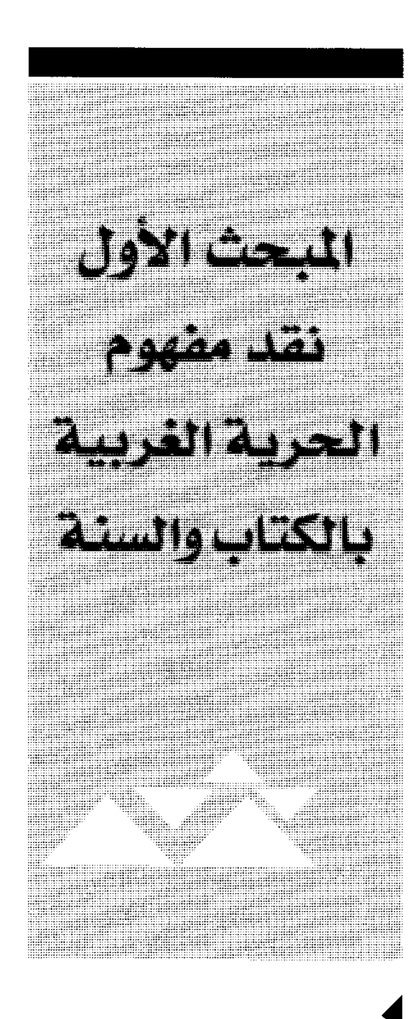
الفصل الأول
نقد مفهوم الحرية الغربية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نقد مفهوم الحرية الغربية بالكتاب والسنة.

المبحث الثاني: نقد مفهوم الحرية الغربية بالممارسات الانتقائية.





المبحث الأول نقد مفهوم الحرية الغربية بالكتاب والسنة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: منزلة الدين عند مفكري الحرية.

المطلب الثاني: عبودية الخلق لله تعالى.

المطلب الثالث: تعارض الحرية مع العبودية.



المطلب الأول
منـزلة الدين عند مفكري الحرية

كان الهدف الأساس للثورة الفرنسية - التي كانت ثورة على الدين ورجاله - إلغاء سلطان الدين والدولة على الناس، وإطلاق الحرية في شتى المجالات بما فيها حرية الرأي، والحرية الاقتصادية. ونص إعلان حقوق الإنسان في فرنسا سنة ١٧٨٩م على حرية نشر الأفكار والآراء وجعلها من الحقوق المقدسة للإنسان.

ومع الغلو في رد الفعل الأوروبي على الكنيسة وممارساتها؛ لم تقف الثورة عند حد تمجيد الإنسان، والمحافظة على استقلاله؛ بل وجدت فلسفة لا دينية تنكر وجود الله تعالى وتطالب بمطاردة الدين، وأخرى ترى إلغاء أي مذهب فكري، والاقتصار على ما يكون واقعياً يؤيده الحس وتسانده التجارب؛ وهو ما يسمى بالفلسفة الحسية[1].

وتقوم الفكرة الغربية بعد نشوء العلمانية فيها ونبذ الدين، والثورة على الكنيسة على فكرة تحطيم القيود عن الإنسان، سواء أكانت قيوداً دينية أم أخلاقية أم عرفية،

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر: ١١٨، والنقد المباح: ٣٨.

وعدم تقييده بأي شيء سوى القانون الذي يضعه الإنسان نفسه حين اختار من يمثله في المجالس التشريعية.

يقرر «جون ستوارت ميل» قدسية الحرية وفك القيود عن الإنسان بقوله: لا مجال لأي تقدم حضاري ما لم يترك الناس أحراراً كما يحلو لهم، وبالأسلوب الذي يناسبهم[١].

ويقول: فالحرية في جوهرها هي إطلاق العنان للناس ليحققوا خيرهم بالطريقة التي يرونها طالما كانوا لا يحاولون حرمان الآخرين من مصالحهم، أو لا يعوقون جهودهم لتحقيق تلك المصالح[٢].

وافتتح جون جاك روسو كتابه (العقد الاجتماعي) بجملة ثائرة: خلق الإنسان حراً، وكان البند الأول لميثاق حقوق الإنسان: يولد الناس أحراراً.

ويقرر «هارولد جوزيف لاسكي» بأن الحرية هي انعدام القيود، بمعنى القدرة على اتساع واختيار الفرد لطريقة حياته الخاصة بدون أي ضغوط وتحريمات تفرض عليه من خارجه[٣].

وهذه الحرية مطلقة حتى من قيود الدين؛ بل إن تحريرها من القيود الدينية هو الأساس في نشوئها؛ لأن هذه الحرية جاءت رد فعل على التسلط الكنسي على الناس بدعوى الحق الإلهي؛ ولذا لا يوجد في كافة إعلانات حقوق الإنسان أي بند يدل على عبودية الإنسان لله، ولا على خضوعه لدينه.

---

(١) ينظر: حدود الحرية: ١٨.

(٢) الحرية: ٧٦-٧٨.

(٣) ينظر: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية: ٣٤.

وإدراج حق التدين في هذه الإعلانات هو لحق الإنسان، وليس لحق الله تعالى؛ ولذا لا تعارض عند الغرب بين هذه الإعلانات والسماح بنقد الدين، أو الإزراء به، أو إنكار الله تعالى، أو السخرية منه، ونحو ذلك؛ لأن الحق ليس لله، ولا للدين وإنما للإنسان الذي يدين بالدين، فكما أنه يدين بالدين فمن حق غيره أن يزري بالدين، ومن حقه هو أيضاً أن يزري بدين غيره، فالمرتكز في هذه الحقوق هو الإنسان فقط.

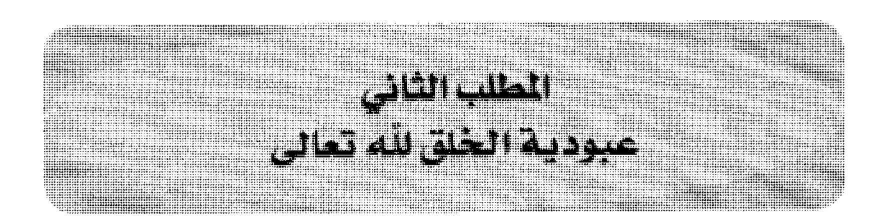
وكثير من المفكرين المسلمين حين قرروا الحرية، وادعوا أنها من دين الله تعالى، وحشدوا لها النصوص الكثيرة مستدلين بها على أن الإسلام قد سبق إعلانات حقوق الإنسان إلى تقرير ما قررته من حقوق الإنسان، فإنهم لم يتناولوا هذه الإشكالية، ولم يسلطوا الضوء عليها؛ بل تجاوزوها مقررين الحرية بمفهوم إسلامي يُستدل له بالنصوص، وإذا عورضوا أو نوقشوا في ذلك ادعوا أنهم يتكلمون عن أمور الدنيا لا عن أمور الآخرة، بمعنى أن حرية التدين كفلها الدين للإنسان في الدنيا، ولو عوقب على كفره في الآخرة!

والحقيقة أن هذه الطريقة في التناول فيها اختزال وتبسيط مخل، سببه التقارب مع الغرب المهيمن، والضاغط بقوته السياسية والعسكرية والاقتصادية على الشعوب المسلمة، ولكن أيضاً فيه تزوير للإسلام، وتحريف لمعاني كلام الله تعالى، وتبديل للشريعة، وانتقاء من النصوص حسب الهوى والمزاج؛ إذ إن الأصل في الإسلام عبودية الإنسان لله تعالى، وما خلق إلا لأجل ذلك، ولكن الله تعالى ابتلى الإنسان بالاختيار، ويثيبه أو يعاقبه على اختياره، ومعلوم أن الثواب والعقاب على الاختيار ينافي حرية الاختيار في مفهومها المطلق كما هو ظاهر.

وإن المفكرين الغربيين حين قرروا الحرية بمفهومهم الذي يستبعد العالم الغيبي، فلأنه لا يقين عندهم في دينهم الذي طالته أيادي التحريف. وسطوة الدين المحرف

عليهم قد نقلتهم منه إلى الإلحاد، وإنكار الغيب، وأحسنهم حالاً من هو متذبذب بين الشك في هذه الحقائق الكبرى، والإيمان بها، فلا غرابة حينئذ أن يبني المفكر الغربي حقوق الإنسان على ما هو متيقن به وهو الحياة الدنيا دون الآخرة التي هي عنده محل شك أو إنكار.

لكن ما حاجة المفكر المسلم أن يستنسخ هذه الحرية، ويجري عليها عمليات تجميل ليدخلها في الإسلام، وهي قد بنيت على ذلك الأساس الذي يطلق الإنسان من أي عبودية كانت، وأولها عبوديته لله تعالى؟!



المطلب الثاني
عبودية الخلق لله تعالى

دلت الفطرة والعقل على عبودية الإنسان لله تعالى:

أما دليل الفطرة فالإنسان مفطور على التعبد، فإن لم يعبد الله تعالى عبد غيره، ومن ظن أنه لا يعبد شيئاً كالملاحدة فهم - على قلتهم بالنسبة إلى البشر - مكابرون؛ كما قال الله تعالى: عن فرعون ومن معه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤] أي: ليس جحودهم مستنداً إلى الشك والريب، وإنما جحودهم مع علمهم ويقينهم بصحتها[1].

وفي هذه الفطرة يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠] أي: الزموا فطرة الله. . . فالمعنى: أنه خلقهم قابلين للتوحيد والإسلام غير نائين عنه، ولا منكرين له؛ لكونه مجاوباً للعقل، مساوقاً للنظر الصحيح، حتى لو تُركوا

---

(١) تفسير السعدي: ٦٠٢.

لما اختاروا عليه ديناً آخر، ومن غوى منهم فبإغواء شياطين الجن والإنس[1].

وعن عِيَاضِ بن حِمَارٍ الْمُجَاشِعِيِّ - رضي الله عنه - أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال ذَاتَ يَوْمٍ في خُطْبَتِهِ: ألا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ ما جَهِلْتُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي يومي هذا، . . . وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عن دِينِهِمْ وَحَرَّمَتْ عليهم ما أَحْلَلْتُ لهم وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي ما لم أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَاناً[2].

ومن آثار هذه الفطرة أن الداعي يرفع يديه إلى السماء، وأن المضطر يلجأ إلى الله تعالى بالدعاء في شدته، وأن المشركين يخلصون لله تعالى في الدعاء حال كربهم؛ إذ في حال الشدائد يزول التصنع والإضافات البشرية على العبودية، ولا يبقى إلا الحق، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٥].

وفي آية أخرى بيَّن الله تعالى هذه الحقيقة بقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنسَانُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

وقد جعل الله تعالى اللجوء إليه وحده لا شريك له في حال الاضطرار، وإجابته لدعاء المضطر دليلاً على ربوبيته سبحانه، وعبودية الخلق له كما قال سبحانه: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: ٦٢].

وأما دليل العقل فكل مخلوق لا بد له من خالق، والخالق متصرف في مخلوقه، فيكون المخلوق عبداً لخالقه شاء أم أبى، والقرآن مليء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك.

---

(١) تفسير النسفي: ٢/ ٦٩٩.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب صفة الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار: ٤/ ٢١٩٧، رقم (٢٨٦٥).

ففي خلق السموات والأرض وما فيهن يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦].

قال السعدي - رحمه الله تعالى -: فما فيها من العظمة والسعة، وانتظام السير والحركة، يدل على عظمة خالقها، وعظمة سلطانه وشمول قدرته. وما فيها من الإحكام والإتقان، وبديع الصنع، ولطائف الفعل، يدل على حكمة الله ووضعه الأشياء مواضعها، وسعة علمه. وما فيها من المنافع للخلق، يدل على سعة رحمة الله، وعموم فضله، وشمول بره، ووجوب شكره. وكل ذلك يدل على تعلق القلب بخالقها ومبدعها، وبذل الجهد في مرضاته، وألَّا يشرك به سواه، ممن لا يملك لنفسه، ولا لغيره مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[1].

ويقرن الله تعالى الأمر بالخلق؛ ليبين سبحانه أن من يستحق الأمر فيطاع ويعبد هو من يخلق، وأما من لا يخلق فلا أمر له، ولا يستحق العبودية والطاعة، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فكل عبودية لغير الله تعالى فهي باطلة؛ لأنها صرفت لمن لم يخلق ولا يخلق، وكل طاعة لغيره سبحانه فإما أن تكون من طاعته سبحانه وبأمره فهي حق كطاعة الوالدين وولاة الأمور، وهي طاعة لم تثبت استقلالاً، وإنما لأن الله تعالى أمر بها فعادت إلى طاعة الله تعالى، وإما أن تكون من غير طاعته ولا أمره فهي طاعة باطلة؛ لأنها ذلٌّ بغير أمره سبحانه.

(١) تفسير السعدي: ١٦١.

وفي خلق الإنسان يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] قال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: فقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ زيادة بيان لموجب العبادة، أو زيادة بيان لما اقتضته الإضافة من تضمن معنى الاختصاص بأحقية العبادة[1].

وأحياناً يتضمن البرهان العقلي على عبودية الإنسان لله تعالى قدرته سبحانه على التصرف فيه؛ كما في قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُم مِّن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٤٠] أي: لا يقدر أحد منهم على فعل شيء من ذلك، بل الله سبحانه وتعالى هو المستقل بالخلق والرزق، والإحياء والإماتة، ثم يبعث الخلائق يوم القيامة[2].

وأحياناً يتضمن البرهان العقلي استفهامات في الخلق لتحريك العقول، ودفعها إلى الإقرار والإذعان إلى أن كل مخلوق لا بد له من خالق كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٥ - ٣٦] وإلى أن الخالق والمخلوق لا يستويان؛ إذ الخالق يجب أن يكون معبوداً، كما يجب أن يكون المخلوق عبداً؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ﴾ [لقمان: ١١].

وروى جُبَيْرُ بن مُطْعِم - رضي الله عنه - قال: سمعت النبي ﷺ يَقْرَأُ في الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ فلما بَلَغَ هذه الْآيَةَ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ۝٣٦ أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُسَيْطِرُونَ﴾ [الطور: ٣٥ - ٣٧] كَادَ قَلْبِي أَنْ يَطِيرَ[3].

(١) التحرير والتنوير: ١/ ٣٢٧.

(٢) تفسير ابن كثير: ٦/ ٣١٩.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الطور: ٤/ ١٨٣٩، رقم (٤٥٧٣).

أقسام العبودية:

يقسم العلماء عبودية الخلق لله تعالى إلى قسمين(١):

القسم الأول: العبودية العامة، وهي أن كل مخلوق عبد لخالقه يتصرف فيه بما يشاء، سواء أرضي المخلوق ذلك أم لم يرضه، فكل الناس عبيد لله تعالى بمن فيهم المستنكفون عن عبادة الله تعالى من الكفار والمنافقين؛ بل حتى الملاحدة الذين ينكرون وجود الله تعالى، فالله تعالى هو الذي خلقهم وهو الذي يحييهم ويميتهم، ويمرضهم ويشفيهم، ويغنيهم ويفقرهم، ويصيبهم بالهموم والغموم والآفات، ولا يستطيعون رد ذلك عن أنفسهم، وآيات القرآن كثيرة في تقرير هذه الحقيقة العظيمة، كما أن الإنسان مفطور عليها، والعقل والواقع شاهدان لها، قال الله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨] وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الإِنسَانَ لَكَفُورٌ﴾ [الحج: ٦٦] وقال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٢٦، ٢٧] وقال الخليل عليه السلام في محاجته لقومه كما حكى الله تعالى ذلك عنه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ [الشعراء: ٧٥ - ٨١].

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين: ٢/ ١٧٦، وبدائع الفوائد: ١/ ٢٢٠، وتفسير ابن عثيمين، الفاتحة والبقرة: ١/ ١٠٠، و٣/ ٤٤٣، وتفسير الرازي: ١/ ١٩٧.

وقد جاء في القرآن ما يدل على أن كل الوجود خاضع لأمر الله تعالى وتحت قهره وسلطانه، ومستسلم لقضائه وقدره، وأنه عبد لله تعالى، وتنوعت الأساليب القرآنية في تقرير هذه الحقيقة الكبرى، ومن تلكم الأساليب:

١- التعبير عن ذلك بالإسلام، قال الله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عمران: ٨٣].

فالخلق كلهم منقادون بتسخيره، مستسلمون له طوعاً واختياراً حتى الكافرون مستسلمون لقضائه وقدره لا خروج لهم عنه، وإليه مرجع الخلائق فيحكم بينهم ويجازيهم بحكمه الدائر بين الفضل والعدل[1].

٢- التعبير عنه بالقنوت، قال الله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ [البقرة: ١١٦] وقال تعالى: ﴿وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ [الروم: ٢٦].

والقنوت الذي يعم المخلوقات أنواع، منها[2]:

النوع الأول: طاعة كل شيء لمشيئته وقدرته وخلقه؛ فإنه لا يخرج شيء عن مشيئته وقدرته وملكه؛ بل هو مدبر معبد مربوب مقهور، ولو تخيل إليه في نفسه أنه لا رب له، وأنه يقدر أن يخرج عن ملك الرب؛ فهذا من جنس ما يتخيل للسكران والنائم المأسور المقهور، فليس لأحد خروج عن القدر المقدور، ولا يتجاوز ما خط له في اللوح المسطور، قال تعالى: ﴿مَّا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ [هود: ٥٦].

النوع الثاني: ما يشعر به القانت، وهو اعتراف الخلق كلهم بأنهم مخلوقون مربوبون وأنه ربهم.

---

(١) ينظر تفسير السعدي: ١٣٧.

(٢) ينظر: رسالة في قنوت الأشياء: ٢٥-٢٧. مجموع الفتاوى: ١/ ٤٤-٤٥.

النوع الثالث: أنهم يضطرون إليه وقت حوائجهم فيسألونه ويخضعون له، وإن كانوا إذا أجابهم أعرضوا عنه كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الُّضر فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنسَانُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧].

النوع الرابع: أنهم كلهم لا بد لهم من القنوت والطاعة في كثير من أوامره وإن عصوه في بعضها، وإن كانوا لا يقصدون بذلك طاعته؛ بل يسلمون له ويسجدون طوعاً وكرهاً؛ وذلك أنه أرسل الرسل، وأنزل الكتب بالعدل، فلا صلاح لأهل الأرض في شيء من أمورهم إلا به، ولا يستطيع أحد أن يعيش في العالم مع خروجه عن جميع أنواعه؛ بل لا بد من دخوله في شيء من أنواع العدل، والقنوت العام يراد به الخضوع والاستسلام والانقياد، وإن كان في الباطن كارهاً، كطاعة المنافقين هم خاضعون للمؤمنين، مطيعون لهم في الظاهر وإن كانوا يكرهون هذه الطاعة.

النوع الخامس: خضوعهم لجزائه لهم في الدنيا والآخرة كما ذكر من ذكر أنهم قانتون يوم القيامة، وهو سبحانه قد يجزي الناس في الدنيا فيهلكهم وينتقم منهم، كما أهلك قوم نوح وعاداً وثمود وفرعون، فكانوا خاضعين منقادين لجزائه وعقابه قانتين له كرهاً، والجزاء يكون في الدنيا وفي البرزخ وفي الآخرة، وهو سبحانه قائم على كل نفس بما كسبت، وهو قائم بالقسط، والجميع مستسلمون لحكمه، قانتون له في جزائهم على أعمالهم.

٣- التعبير عنه بالفقر، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] وقال تعالى: ﴿وَاللهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨].

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: أخبر سبحانه عن حقيقة العباد وذواتهم بأنها فقيرة إليه سبحانه كما أخبر عن ذاته المقدسة، وحقيقته أنه غني حميد. فالفقر المطلق من كل وجه ثابت لذواتهم وحقائقهم من حيث هي. والغنى المطلق من كل وجه ثابت

لذاته تعالى وحقيقته من حيث هي، فيستحيل أن يكون العبد إلا فقيراً. ويستحيل أن يكون الرب سبحانه إلا غنياً. كما أنه يستحيل أن يكون العبد إلا عبداً، ويستحيل أن يكون الرب إلا ربّاً[1].

٤- التعبير عنه بالعبودية، قال الله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴿٩٣﴾ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿٩٤﴾ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٣ - ٩٥] ولا شك في أن من خلقهم وأحصاهم وعدَّهم هو معبودهم وإن استكبر بعضهم عن ذلك، ويبعثهم يوم القيامة ليجزيهم بما عملوا دون اختيار منهم، فهم عبيده شاؤوا أم أبوا.

٥- التعبير عنه بالسجود كما في قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ﴾ [الرعد: ١٥] وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلائِكَةُ وَهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩].

٦- التعبير عنه بالتسبيح كما قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [النور: ٤١].

وتسبيح المخلوقات فيه دليل على عبوديتها لله تعالى، وعلى أن الله سبحانه هو الخالق القادر.

وفي قول الله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] قال البقاعي - رحمه الله تعالى -: وذلك كما كان الحصى يسبح في كف النبي ﷺ، وكف أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -، وكما كان الطعام يسبح

(١) التفسير القيم: ٤٣٧-٤٣٨، ونحوه في مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١/ ٤٥.

في حضرته الشريفة وهو يؤكل، وكما كان الحجر يسلم عليه، وأسكفة الباب وحوائط البيت تؤمن على دعائه، وحنين الجذع مشهور، وكما كان الضب يشهد له، والجمل يشكو إليه، ويسجد بين يديه، ونحو ذلك. وكما جاء الطائر الذي يسمى الحُمَّرة تشكو الذي أخذ بيضها، فأمره النبي ﷺ برده رحمة لها[1].

القسم الثاني: العبودية الخاصة، وهي أن المؤمنين لما رأوا دلائل ربوبية الله تعالى، ونفاذ أمره الكوني؛ خضعوا له سبحانه وأذعنوا، واستسلموا لأمره الشرعي، وسارعوا إلى عبوديته متشرفين بها؛ للنجاة من عبودية غيره سبحانه.

وهذا النوع من العبودية هو المطلوب من البشر، وقد نصب الله تعالى أدلة العبودية العامة ليصل الخلق بها لهذه العبودية الخاصة؛ لأنهم إنما خلقوا لأجلها، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

أي: خلقتهم لكي آمرهم بعبادتي لا لاحتياجي إليهم[2]. واللام في ليعبدون لام العلة، أي: ما خلقتهم لعلة إلا علة عبادتهم إياي[3].

قال الشنقيطي: التحقيق -إن شاء الله- في معنى هذه الآية ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي: إلا لآمرهم بعبادتي وأبتليهم، أي: أختبرهم بالتكاليف، ثم أجازيهم على أعمالهم، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، وإنما قلنا إن هذا هو التحقيق في معنى الآية؛ لأنه تدل عليه آيات محكمات من كتاب الله، فقد صرح تعالى في آيات من كتابه أنه خلقهم ليبتليهم أيهم أحسن عملاً، وأنه خلقهم ليجزيهم بأعمالهم[4].

---

(١) نظم الدرر: ١٥/ ٤٥٨.

(٢) تفسير ابن جزي: ٢ / ٣١٠، وتفسير النسفي: ٣/ ٣٨٠، وتفسير ابن كثير: ٧/ ٤٢٥.

(٣) التحرير والتنوير: ٢٧/ ٢٥.

(٤) أضواء البيان: ٧/ ٤٤٥.

ولأجل تحقيق هذه العبودية في الأرض أرسل الله تعالى جميع الرسل، وأنزل الكتب؛ كما قال نوح لقومه: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩] وكذلك قال هود وصالح وشعيب وغيرهم لقومهم، وهي مهمة كل رسول كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] بل حصر الله تعالى مهمة الرسل عليهم السلام في تعبيد الناس لله تعالى وحده لا شريك له فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] أي: فكل الرسل الذين من قبلك مع كتبهم، زبدة رسالتهم وأصلها: الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له، وبيان أنه الإله الحق المعبود، وأن عبادة ما سواه باطلة[1].

وجعل سبحانه هذه العبودية شرفاً لمن أتى بها، وكمالاً لنفسه، وكلما ازداد العبد تحقيقاً للعبودية ازداد كماله، وعلت درجته[2]؛ ولذا مدح بها أفاضل خلقه وهم الملائكة والرسل عليهم السلام، فقال سبحانه في الملائكة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦] وقال تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩، ٢٠] فذكر سبحانه أن الملائكة لا يأنفون عن عبادته ولا يتعظمون عنها، ولا يعيون منها، ولا يضعفون ولا يسأمون عن التسبيح وهو من العبادة[3].

وأما الرسل عليهم السلام - وهم سادة البشر - فقد وصفهم في القرآن بالعبودية في مواضع كثيرة جداً، قال الله تعالى في نوح عليه السلام: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣] وقال فيه وفي لوط عليهما السلام: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ﴾ [التحريم: ١٠]

---

(١) تفسير السعدي: ٥٢١.

(٢) العبودية لابن تيمية: ٧٥.

(٣) ينظر: تفسير البغوي: ٥/ ٣١٣.

وقال في إبراهيم وذريته عليهم السلام: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾ [ص: ٤٥]، وشرَّف الله تعالى بوصف العبودية رسوله محمداً ﷺ في أعلى المقامات وأجلها؛ فقال سبحانه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١]، وفي تكليم الرب جل جلاله له في هذه الرحلة المباركة قال سبحانه: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۝ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: ١٠، ١١] قال الرازي - رحمه الله تعالى -: ولولا أن العبودية أشرف المقامات، وإلا لما وصفه الله بهذه الصفة في أعلى مقامات المعراج[1].

وذم سبحانه وتعالى المستكبرين عن عبادته، المستنكفين منها، وهو ما تقرره الحرية الغربية، وتدعو إليه، فقال سبحانه: ﴿وَمَن يَسْتَنكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٧٢] وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠] أي: اعبدوني دون غيري أجبكم وأثبكم وأغفر لكم، فلما عبر عن العبادة بالدعاء جعل الإنابة استجابة[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: وكل من استكبر عن عبادة الله لا بد أن يعبد غيره؛ فإن الإنسان حساس يتحرك بالإرادة . . . فالإنسان له إرادة دائماً، وكل إرادة فلا بد لها من مراد تنتهي إليه، فلا بد لكل عبد من مراد محبوب هو منتهى حبه وإرادته، فمن لم يكن الله معبوده ومنتهى حبه وإرادته؛ بل استكبر عن ذلك، فلا بد أن يكون له مراد محبوب يستعبده غير الله فيكون عبداً لذلك المراد المحبوب: إما المال وإما الجاه وإما الصور وإما ما يتخذه إلهاً من دون الله كالشمس والقمر والكواكب والأوثان[3].

---

(١) التفسير الكبير: ١/ ٢٠٢.
(٢) تفسير البغوي: ٧/ ١٥٦.
(٣) العبودية: ١٠٠.

ويقرر هذه الحقيقة سيد قطب - رحمه الله تعالى - فيقول: إنه لا بد من عبودية! فإن لم تكن لله وحده، تكن لغير الله.. والعبودية لله وحده تطلق الناس أحراراً كراماً شرفاء أجلاء.. والعبودية لغير الله تأكل إنسانية الناس وكرامتهم وحرياتهم وفضائلهم.. ثم تأكل أموالهم ومصالحهم المادية في النهاية! من أجل ذلك كله تنال قضية الألوهية والعبودية كل تلك العناية في رسالات الله سبحانه وفي كتبه[1].

---

(١) في ظلال القرآن: ٣/ ١٧٥٥.

المطلب الثالث
تعارض الحرية مع العبودية

الحرية بمفهومها الغربي تتعارض مع نوعي العبودية: العامة والخاصة:

فأما العبودية العامة وهي خضوع الخلق لله تعالى؛ فإن كثيراً من فلاسفة الغرب الذين قرروا الحرية، وبنَوا عليها حقوق الإنسان هم من الملاحدة الذين لا يقرون بوجود الله تعالى، ومن أقرَّ منهم بوجوده فإنه لا يقر بتدبيره للكون؛ ولذا جعلوا الإنسان هو مركز الكون، سواء أقالوا بحلول الخالق في المخلوق ومؤداه القول بوحدة الوجود، أم قالوا بأن الخالق سبحانه لما خلق الخلق وضع قوانينه لتسير بميكانيكية منتظمة، ثم انسحب الخالق وترك الخلق يدبر بعضه بعضاً، مثل صانع الساعة ينسحب بعد صنعها، وتدور لوحدها لبيان الوقت، فيكون الإله في البداية فقط، فتتأكد مركزية الإنسان المطلقة في الكون، وأنه مقياس كل شيء[1].

(١) ينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: ١١٨-١٢١.

يقول آلان تورين: تُحِلُّ فكرة الحداثة في مركز المجتمع محل الله تاركة في أفضل الحالات المعتقدات الدينية في داخل الحياة الخاصة. . . إن الإيدلوجيا الغربية للحداثة والتي يمكن أن نسميها الحداثية قد حلَّت محل فكرة الذات، وفكرة الله التي كانت تتعلق بها. . . يقول الحداثيون: لا المجتمع، ولا التاريخ، ولا الحياة الفردية تخضع لمشيئة كائن أعلى يجب الخضوع لها، أو يمكن التأثير فيها بالسحر، فالفرد لا يخضع لغير القوانين الطبيعية. . يجب إحلال معرفة القوانين الطبيعية محل تعسف الأخلاق الدينية[1].

ومن محتمات هذا الفكر إنكار الغيب، والاقتصار في الإيمان على المشاهد فقط؛ ولذا فإن الحرية بمفهومها الغربي، وما انبثق عنها من حقوق للإنسان؛ كانت مختصة بعالم الشهادة، مع تنحية أي شيء له تعلق بالغيب.

وقد عرّف سبنسر الديانة بأنها نوع من الإحساس يجعلنا نشعر بأننا نسبح في بحر من الأسرار. أما فيورباخ فقد رد الدين إلى غريزة تدفعنا نحو السعادة. وكان برغسون يرى في الديانة نوعاً من رد الفعل، أو الهجوم المعاكس، تقوم به الطبيعة ضد ما قد يتأتى عن استعمال العقل من انحطاط في الفرد وتفكُّك في المجتمع[2].

والفيلسوف كانط يرى أن الدين يسعى إلى إسداء خدمة نفعية لا يقدر عليه غيره برعايته لأهم مصالح الإنسانية، متمثلة في وحدة مشتركة للمنظومة الأخلاقية، يتلاقى حولها بنو البشر، عبّر عنها كانط بالقانون الأخلاقي العالمي[3].

وعلى هذا الأساس انطلق ماكس فيبر من رؤية مركزية، مفادها أن المسيحية الغربية كانت مؤهلة لعملية العقلنة؛ إذ يقول: ليس من قبيل الصدفة كون المسيحية

---

(١) نقد الحداثة، الحداثة المظفرة: ١/ ١٦-١٨.

(٢) ينظر: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: ٤٩.

(٣) ينظر: في الدين المقارن: ٦٥.

الغربية قد استطاعت أن تبني لاهوتها بشكل منهجي أكثر، وبطريقة معاكسة لعناصر اللاهوت الذي نجده عند اليهودية. بل إنها أعطته تطوراً ذا معنى تاريخي... فاللاهوت هو عقلنة فكرية للإلهام الديني.

ويفسر ماكس فيبر السلوك الديني بأنه سلوك الإنسان إزاء هذه القوى فوق الطبيعية، ومادامت تستعصي على المعاينة، فقد انساق الإنسان إلى خلق مجموعة من الرموز للاتصال بها، وتصورها وفهم عملها بالفعل[1].

وينكر ماكس فيبر وجود الله تعالى بقوله: إن عملية العقلنة المتزايدة، تعني الإثبات لأنفسنا مبدئياً عدم وجود أي قوة غامضة لا يمكن التنبؤ بها تتدخل في مسار حياتنا، وباختصار إن باستطاعتنا السيطرة على كل شيء بالدراسة المسبقة... هذا هو مغزى الفكرنة أو العقلنة[2].

ويلخص الفيلسوف الأمريكي جورج سانتياتا الفكر الغربي وما نتج عنه بقوله: إن حياتنا بكاملها وعقلنا قد تشبعا بالتسرب البطيء الصاعد لروح جديدة، هي روح ديمقراطية دولية متحررة وغير مؤمنة بالله[3].

ومبنى القوانين في الغرب، وإعلانات حقوق الإنسان هو على معتقد أن الإنسان هو مركز الكون، وتجريد الله تعالى من حقه سبحانه في العبودية له:

يقول دايفد سانتيلانا، وهو متخصص قانوني قارن القانون الغربي بالشريعة الإسلامية: إن معنى الفقه والقانون بالنسبة إلينا وإلى الأسلاف مجموعة من القواعد السائدة التي أقرها الشعب إما رأساً وإما عن طريق ممثليه، وسلطانه مستمد من الإرادة

---

(١) ينظر: سوسيولوجيا ماكس فيبر: ٩٥.
(٢) ينظر: رجل العلم ورجل السياسة: ٢٠-١٩.
(٣) ينظر: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني: ٤٩.

والإدراك وأخلاق البشر وعاداتهم. . . إلا أن التفسير الإسلامي للقانون هو خلاف ذلك؛ فالخضوع للقانون الإسلامي هو واجب اجتماعي وفرض ديني في الوقت نفسه، ومن ينتهك حرمته لا يأثم تجاه النظام الاجتماعي فقط، بل يقترف خطيئة دينية أيضاً. . . فالشريعة الإسلامية شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلاً[١].

ويقول مارسيل بوازار: ومن المفيد أن نذكر فرقاً جوهرياً بين الشريعة الإسلامية والتشريع الأوروبي الحديث سواء أكان في مصدريهما المتخالفين أم في أهدافهما النهائية، فمصدر القانون في الديمقراطية الغربية هو إرادة الشعب، وهدفه النظام والعدل داخل المجتمع، أما الإسلام فالقانون صادر عن الله، وبناء عليه يصير الهدف الأساسي الذي ينشده المؤمن هو البحث عن التقرب إلى الله باحترام الوحي والتقيد به[٢].

وهذا تفريق صحيح غفل أو تغافل عنه كثير من المفكرين الإسلاميين المتأثرين بالمفهوم الغربي للحرية.

وقد عايش المؤرخ المغربي اللامع أبو العباس أحمد الناصري (ت: ١٣١٥) تسلل فكرة الحرية بمفهومها الغربي إلى المسلمين، فنقده بما يظهر مباينته لما جاءت به الشريعة الإسلامية، فقال - رحمه الله تعالى -: واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعاً؛ لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأساً:

أما إسقاطها لحقوق الله؛ فإن الله تعالى أوجب على تارك الصلاة والصوم وعلى شارب الخمر، وعلى الزاني طائعاً حدوداً معلومة، والحرية تقتضي إسقاط ذلك كما لا يخفى.

---

(١) ينظر: الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية: ٣٦-٣٧.
(٢) ينظر: الإسلام في الفكر الغربي، نصوص: ٨١-٨٢.

وأما إسقاطها لحقوق الوالدين؛ فلأنهم خذلهم الله يقولون: إن الولد الحدث إذا وصل إلى حد البلوغ، والبنت البكر إذا بلغت سن العشرين مثلاً، يفعلان بأنفسهما ما شاءا، ولا كلام للوالدين، فضلا عن الأقارب، فضلا عن الحاكم. ونحن نعلم أن الأب يسخطه ما يرى من ولده أو بنته من الأمور التي تهتك المروءة، وتزري بالعرض، خاصة إذا كان من ذوي البيوتات، فارتكاب ذلك على عينه مع منعه من الكلام فيه موجب للعقوق، ومسقط لحقه من البر.

وأما إسقاطها لحقوق الإنسانية؛ فإن الله تعالى لما خلق الإنسان كرمه وشرفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل، ويبعثه على الاتصاف بالفضائل، وبذلك تميز عما عداه من الحيوان، وضابط الحرية عندهم لا يوجب مراعاة هذه الأمور، بل يبيح للإنسان أن يتعاطى ما ينفر عنه الطبع، وتأباه الغريزة الإنسانية من التظاهر بالفحش والزنا وغير ذلك إن شاء؛ لأنه مالك أمر نفسه فلا يلزم أن يتقيد بقيد ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسلة إلا في شيء واحد هو: إعطاء الحق لإنسان آخر مثله، فلا يجوز له أن يظلمه، وما عدا ذلك فلا سبيل لأحد على إلزامه إياه، وهذا واضح البطلان؛ لأن الله تعالى حكيم، وما ميز الإنسان بالعقل إلا ليُحمله هذه التكاليف الشرعية من معرفة خالقه وبارئه والخضوع له؛ لتكون له بها المنزلة عند الله في العقبى[(١)].

والحقيقة أن الغرب بهذه الحرية التي تحرر بها من عبودية الكنيسة والرهبان قد انتقل إلى عبودية أخرى لغير الله تعالى، وهي عبودية الهوى، الذي وصفه الله تعالى بأنه إله يعبد من دونه سبحانه في موضعين من القرآن هما قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣].

---

(١) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى: ٣/ ١١٤-١١٥.

قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: الهوى إله يعبد من دون الله[1].

وقال الحسن - رحمه الله تعالى -: لا يهوى شيئاً إلا اتبعه[2].

وقال قتادة - رحمه الله تعالى -: والله لكلما هوي شيئاً ركبه، وكلما اشتهى شيئاً أتاه، لا يحجزه عن ذلك ورع ولا تقوى[3].

وقال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: أي: مهما استحسن من شيء ورآه حسناً في هوى نفسه كان دينه ومذهبه[4].

وكل ما ذكره المفسرون من عبارات في عبادة الهوى ينطبق تمام الانطباق على الحرية بمفهومها الغربي، فليست في واقع الأمر إلا تعبيد الناس لأهوائهم، كما يتمثل ذلك في قول برتراند راسل: إن الحرية بشكل عام يجب أن تُعرف على أنها غياب الحواجز أمام تحقيق الرغبات[5].

وعدم الإيمان بالآخرة أو الشك فيها هو الذي جعل الغربي يعب من شهوات الدنيا؛ لأنها مضمونة عنده دون الآخرة؛ ولذا أتقن الغرب أمور الدنيا، وأهملوا ما يتعلق بما بعدها، وكانت حياتهم في الدنيا للاستمتاع، لا لعبودية الله تعالى، فكانت معيشتهم سدى وعبثاً، والله تعالى يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] قال القرطبي: أي: مهملين كما خلقت البهائم لا ثواب لها، ولا عقاب عليها، ثم نقل عن الحكيم الترمذي قوله: إن الله تعالى خلق الخلق

---

(١) تفسير الثعلبي: ٧/ ١٣٩، وتفسير الرازي: ٢٤/ ٧٥، وتفسير القرطبي: ١٣/ ٣٥.
(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره: ٨/ ٢٧٠٠.
(٣) رواه عبد الرزاق في تفسيره: ٣/ ٢١٢، والطبري في تفسيره: ٢٥/ ١٥٠، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٨/ ٢٧٠٠.
(٤) تفسير ابن كثير: ٦/ ١١٣.
(٥) ينظر: ضد الاستبداد: ١٣٧.

عبيداً ليعبدوه، فيثيبهم على العبادة، ويعاقبهم على تركها، فإن عبدوه فهم اليوم له عبيد أحرار كرام من رق الدنيا، ملوك في دار الإسلام، وإن رفضوا العبودية فهم اليوم عبيد آباق سقاط لئام، وغداً أعداء في السجون بين أطباق النيران[1].

وقد قاوم بعض المفسرين المعاصرين تسرب فكرة الحرية بمفهومها الغربي إلى العالم الإسلامي، وحذروا المسلمين منها، وممن عالج ذلك: الشيخ محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -، ففي تفسيره قول الله تعالى: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...﴾ [الأنفال: ٣٧] ذكر عن تعاون بين دعاة الحرية على المنهج الغربي في البلاد العربية لدعوة الناس إلى نبذ الدين والتحلل منه، فقال: جاء مصر القاهرة من عهد قريب صاحب صحيفة سورية دورية من دعاة الإلحاد المتفرنجين، فأقام فيها أياماً قلائل استحكمت فيها له مودة أشهر ملاحدة مصر، ودعاة الزندقة والإباحة فيها، فعادَ يُنوه بهم، وينشر دعايتهم، ويزعم أنهم دعاة الترقي والعمران، بالدعاية إلى تجديد ثقافةٍ لمصر تخلف ما كان لها من ثقافة العرب والإسلام، والحق أن هؤلاء كلهم هدامون للعقائد والفضائل وجميع مقومات الأمة ومشخصاتها، وليسوا بأهل لبناء شيء لها، إلا إذا سميت الزندقة، وإباحة الأعراض، وتمهيد السبيل؛ لاستعباد الأجانب لأمتهم بناء مجد لها[2].

وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ [التوبة: ٦٠] يبين رشيد رضا تأثير موجة الإلحاد الأوروبية عقب الثورة الفرنسية على البلاد الإسلامية فيقول: من المعلوم بالاختبار أنه قد كثر الإلحاد والزندقة في الأمصار التي أفسد التفرنج تربيتها الإسلامية وتعليم مدارسها، ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن المرتد عن الإسلام شر من الكافر الأصلي... والملاحدة في أمثال هذه الأمصار أصناف: منهم من يجاهر

---

(١) تفسير القرطبي: ١٢/١٥٦.

(٢) تفسير المنار: ٩/٥٥١. وينظر كذلك: ٩/٤٥٨، ١٠/٣٠٣.

بالكفر بالله إما بالتعطيل وإنكار وجود الخالق، وإما بالشرك بعبادته، ومنهم من يجاهر بإنكار الوحي وبعثة الرسل، أو بالطعن في النبي ﷺ أو في القرآن أو في البعث والجزاء، ومنهم من يدعي الإسلام بمعنى الجنسية السياسية، ولكنه يستحل شرب الخمر والزنا وترك الصلاة وغيرها من أركان الإسلام، فلا يصلي ولا يزكي ولا يصوم ولا يحج البيت الحرام مع الاستطاعة، وهؤلاء لا اعتداد بإسلامهم الجغرافي[1].

وعند تفسير الشيخ عبد الرحمن السعدي - رحمه الله تعالى - لقول الله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الروم: ٧] بين أن عقول الغربيين التي اكتشفت هذه المخترعات قد عميت عن طريق الحق، فقال - رحمه الله تعالى -: ومن العجب أن هذا القسم من الناس قد بلغت بكثير منهم الفطنة والذكاء في ظاهر الدنيا إلى أمر يحير العقول ويدهش الألباب. وأظهروا من العجائب الذرية والكهربائية والمراكب البرية والبحرية والهوائية ما فاقوا به وبرزوا، وأعجبوا بعقولهم ورأوا غيرهم عاجزاً عما أقدرهم الله عليه، فنظروا إليهم بعين الاحتقار والازدراء، وهم مع ذلك أبلد الناس في أمر دينهم، وأشدهم غفلة عن آخرتهم، وأقلهم معرفة بالعواقب.... وهذه الأمور لو قارنها الإيمان، وبنيت عليه لأثمرت الرُّقِيَّ العالي والحياة الطيبة، ولكنها لما بني كثير منها على الإلحاد لم تثمر إلا هبوط الأخلاق وأسباب الفناء والتدمير[2].

وقد اعتنى سيد قطب - رحمه الله تعالى - ببيان هذه المسألة كثيراً، ففي تفسيره قول الله تعالى: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَاءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٤١] سلط الضوء على سبب التمرد الغربي على الدين، ونزوعه إلى المادية والإلحاد بقوله: التاريخ الطويل من العذاب البشع، ومن الصراع الوحشي

---

(١) تفسير المنار: ١٠/ ٤٤٢. وينظر كذلك: ١١/ ٣٦٣.

(٢) تيسير الكريم الرحمن: ٦٣٧.

مع الكنيسة، ومن الكبت والقمع، ومن إنكار الكنيسة للدوافع الفطرية للناس مع استغراقها هي في اللذائذ المنحرفة.. إلى آخر هذا التاريخ النكد الذي عاشته أوروبا قروناً طويلة.. هو الذي دفع الأوروبيين في هذه الموجة من الإلحاد في النهاية.. فراراً في التيه، من الغول الكريه.... وما كان اليهود ليبلغوا من هذا كله شيئاً إلا باستغلال ذلك التاريخ الأوروبي النكد، لدفع الناس إلى الإلحاد هرباً من الكنيسة[1].

---

(١) في ظلال القرآن: ٢/ ١٠٨٧، وينظر كذلك: التفسير القرآني للقرآن: ٥/ ٦٥٧، و تفسير الشعراوي: ٤/ ١٩٧٦.، ١٤/ ٨٥٩٠..



المبحث الثاني
نقد مفهوم الحرية الغربي بالممارسات الانتقائية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الحرية الشخصية.

المطلب الثاني: الحرية الدينية.

المطلب الثالث: حرية الرأي.

المطلب الرابع: الحرية السياسية.



المبحث الثاني
نقد مفهوم الحرية الغربي بالممارسات الانتقائية

تفضح الممارسات الغربية داخل الغرب وخارجه ادعاءات الحرية والتساوي فيها، وحفظ حقوق الإنسان، وفي الحقيقة أن حق الحرية المدعى منذ نودي به في الثورة الفرنسية إلى يومنا هذا هو حكر على قوم دون آخرين، ويستفيد منه الأقوياء دون الضعفاء، وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: ٢٥] قال سيد قطب - رحمه الله تعالى -: وما تزال الجاهلية الحديثة في أمريكا وفي جنوب أفريقية وفي غيرها تزاول هذه التفرقة العنصرية، وتغفر للأشراف البيض ما لا تغفره للضعاف الملونين، والجاهلية هي الجاهلية حيث كانت، والإسلام هو الإسلام حيث كان[1].

والممارسة الغربية الانتقائية للحرية ولحقوق الإنسان تدل على ذلك، وهي من الكثرة والتنوع بحيث تعز على الحصر، وهذه أمثلة عليها قسمتها في مطالب:

---

(١) في ظلال القرآن: ٢/ ٦٢٩.

المطلب الأول
الحرية الشخصية(*)

ومن أمثلتها أن الغرب يمنع الزواج المبكر، ويسن القوانين للمعاقبة عليه، في الوقت الذي يفتح فيه ممارسة الجنس خارج إطار الزوجية على مصراعه دون تحديد سن لذلك، ويضغط على الدول الإسلامية لتخضع لنظامه المنحرف، فيما يعرف بعولمة نظام الحياة الاجتماعية في الغرب.

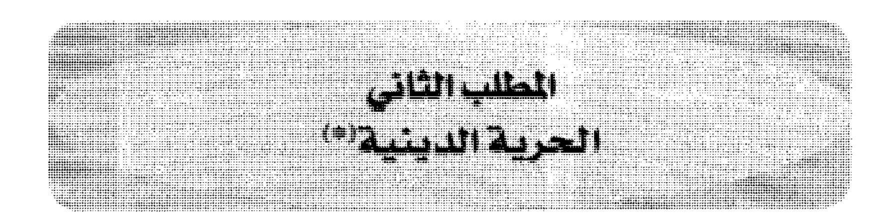
وفي عام ١٩٩٤م عقد في القاهرة المؤتمر العالمي للسكان والتنمية الذي قصد من عقده -كما يدّعون- معالجة النمو السكاني، وكيفية مواجهة الانفجار السكاني، وأثار هذا المؤتمر ردود فعل معارضة من قبل علماء المسلمين لما طرح فيه من برامج لمعالجة مشكلة التزايد السكاني. فالبرنامج الموضوع لمجابهة التكاثر السكاني قائم على الفلسفة الغربية الانحلالية، فجميع الوسائل العملية المطروحة في البيان الصادر عن

(*) ينظر: السكان والتنمية من المنظور الإسلامي، د. محمد بن عبد الله الشباني، مجلة البيان، عدد: ٨٤، ص: ٢٤، وقراءة في الأيدلوجية النسوية الجديدة، د. كمال حبيب، مجلة البيان، عدد: ١٥٠، ص: ٣٦، والتفسير الغربي لحقوق الإنسان، محمود سلطان، مجلة البيان، عدد: ١٦٥، ص: ٧١.

المؤتمر تهدف إلى خفض تزايد السكان من خلال الدعوة إلى الإكثار من مراكز تنظيم الحمل ونشر الثقافة الجنسية، والمطالبة بنظامية الإجهاض، بدعوى حماية حقوق المرأة، وتأخير سن الزواج مع جواز ممارسة العلاقات الجنسية خارج الزواج... كل هذه الوسائل المطروحة والمقرة من قبل المؤتمر تمت دون إعطاء أهمية لتأثيرها على بناء الأسرة، وعلى فشو الانحلال الخلقي لأفراد الأمة؛ لأن القيم والأخلاق خارجة عن التفكير المادي العبثي الذي من أجله عقد المؤتمر.

وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا اعتبار للشرائع فيما يتعلق بتكوين الأسرة، فمن الحق الإنساني للمرأة أياً كان دينها أن تتزوج من تحب بغض النظر عن دين الزوج. والإسلام يحرم على المرأة المسلمة الزواج من غير المسلم، ومن ثم فإن هذا التحريم يعده الإعلان العالمي والغرب من ورائه تعدياً على أحد الحقوق الإنسانية للمرأة المسلمة!

وأيضاً في مسألة تزويج الإناث، فإن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا يعتد بأية شروط في هذه المسألة، ويعطي للمرأة الحق في تزويج نفسها بنفسها دون اشتراط الولي لصحة عقد الزواج، والعمل بالأحاديث الواردة في اشتراط الولي للمرأة تعد من وجهة نظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان إكراهاً وتعدياً على حرية المرأة، وعلى حق من حقوقها الإنسانية حال إقدامها على الزواج!



المطلب الثاني
الحرية الدينية(*)

الأصل أن إعلانات حقوق الإنسان، والقوانين الغربية تعترف بالحرية الدينية، وتسمح بممارسة الشعائر الدينية بشرط عدم الإضرار بالآخرين، لكن لما انتشر الإسلام في أوروبا وأمريكا بدأت مضايقة المسلمين على المستوى الشعبي والمستوى الرسمي، وأضحت القوانين التي فيها اعتراف بحرية التدين تضيق على المسلمين، ويمنعون من هذا الحق بتعليلات وتسويغات ساذجة يخرجون بها على القوانين التي وضعوها، ومن ذلك:

١- في عام ٢٠٠٣م أعلن الأفغاني عبد الرحمن عبد المنان ردته، فطلبت زوجته الفراق منه، ووصل أمرهما للقضاء ليحاكم بتهمة الردة وأصر على أنه التحق بالنصرانية مختاراً، ولن يتحول عنها، فانتفض الغرب تحت دعوى حرية التدين،

(*) ينظر: الحرية الدينية.. رأس الحربة الجديدة، د. عبد العزيز كامل، مجلة البيان، عدد: ٢٢٤، ص: ٧٨، وسدّ الآذان عن سماع الأذان، مرصد الأحداث، مجلة البيان، عدد: ٢٣٨، ص: ٢٢، وضجة عن الحرية.. وممارسة للهيمنة الثقافية، د. جعفر شيخ إدريس، مجلة البيان، عدد: ١٥٧ ص: ٣٣.

وبدأت الولايات المتحدة ومعظم دول الغرب في خوض حملة مكثفة للإفراج عن المرتد قبل أن تبدأ محاكمته أو حتى استتابته!

وأُبرز المرتد في وسائل الإعلام الغربية، وصدر الكثير جداً من الكلمات والتصريحات على ألسنة الزعماء السياسيين، والكتاب والمفكرين في الغرب باسم الحرية الدينية، وتدخَّل الرئيس الأمريكي جورج بوش شخصياً، وقال في خطاب له في ولاية فرجينيا: إنني منزعج جداً لسماعي أن شخصاً تحوَّل عن الإسلام قد يعاقَب على ذلك، هذا ليس بالتطبيق العالمي للقيم التي تحدثنا عنها. . . . إن لدينا نفوذاً في أفغانستان وسنستعمله، لنؤكد لهم أن هناك قيماً عالية يجب احترامها!!

وقالت صحيفة الواشنطن بوست في مقال لها في ٢٣ مارس ٢٠٠٦م، تحت عنوان: (أطلقوا سراح عبد الرحمن): من الناحية النظرية، ينص الدستور الأفغاني على ضمان الحرية الدينية، ولكن في الوقت نفسه ينص على أن الشريعة الإسلامية قانون البلاد، ولم يمض وقت طويل حتى ظهر ضرر هذا التعارض. . . لقد أمضى الرئيس كرزاي وقتاً طويلاً لتفادي أزمة دستورية بسبب التعارض بين مبدأ الحرية الذي يكفله الدستور، وبين مبدأ العمل بالشريعة. . . ما جدوى أي إنجاز للجنود الأمريكيين إذا لم ينجحوا في إنهاء تلك الحقبة الهمجية المنتمية إلى القرون الوسطى.

وانتقل التصعيد إلى أكثر من بلد أوروبي، بل إلى كل دول أوروبا ممثلة في الاتحاد الأوروبي، حيث ألقى هذا الاتحاد بثقله وراء حملة الحرية الدينية، وأعلن على لسان وزيرة الخارجية النمساوية التي تترأس بلادها الاتحاد الأوروبي آنذاك أن على الاتحاد الأوروبي أن يبذل ما بوسعه للإفراج عن الأفغاني الذي اعتنق النصرانية.

وهددت معظم الدول الأوروبية بوقف المساعدات عن أفغانستان إذا لم تفرج عن الأفغاني المرتد، أما إيطاليا فقد أرادت أن يكون لها دور يليق بموقعها كدولة راعية

للنصرانية الكاثوليكية في العالم؛ فقد دعا البابا (بندكيت) إلى الإفراج الفوري عن الأفغاني المرتد، واستدعت إيطاليا سفيرها في أفغانستان، وأعلنت بعد مطالبتها بالإفراج عن المرتد أنها مستعدة لاستضافته كلاجئ سياسي، وهو ما حدث بالفعل؛ إذ آتت تلك الحملة العالمية النصرانية لمناصرة المرتد ثمرتها العاجلة بالإفراج السريع عنه رغماً عن الدستور الأفغاني والقضاء الأفغاني والبرلمان الأفغاني والشعب الأفغاني، بالرغم من ثبوت الاتهام ضده، واعترافه به وإصراره عليه!

وفي قصة أخرى نرى الازدواجية الغربية فيما يتعلق بالحرية الدينية؛ وذلك في قصة امرأة مصرية مارست حقها في حرية الاعتقاد التي ينادي بها الغرب، وغيَّرت دينها من النصرانية إلى الإسلام بكامل حريتها وإرادتها، وكتمته خوفاً من أسرتها ومن زوجها الذي كان يعمل كاهناً في إحدى الكنائس المصرية، ولها منه ابن وابنة جامعيان. وظلت المرأة على إسلامها سراً تصلي وتصوم وتقرأ القرآن، حتى حفظت منه سبعة عشر جزءاً، ثم عرفت ابنتها بالأمر، ومع الوقت عُرف أمرها من قِبَل أسرتها وزوجها والكنيسة! فاعتصم راعي الكنيسة في ديره حتى تُسلَّم المرأة المسلمة لكنيسته. وأخذت القضية أبعاداً خارجية، وبدأت الجاليات النصرانية المصرية في الغرب تولول على المرأة التي يمكن أن يفتح إسلامها الباب أمام المزيد من الدخول في الإسلام، باعتبار أن زوجها الكاهن لم يفلح في إقناعها بالردة عن الإسلام. لقد تفاعلت الأحداث بابتزاز داخل مصر، وضغط خارجي، حتى سُلّمت المرأة للكنيسة دون أن تقوم لنصرتها حملة عالمية ولا محلية رسمية ولا شعبية، حتى أعلن النائب العام المصري بعد مدة من الحجز الكنسي -خارج إطار القانون- أن المرأة عادت إلى النصرانية ولم يبين كيف ولماذا؟! بمعنى أنه تم تنصيرها بالقوة.

٢-أطلق أعضاء في حزب الشعب السويسري -وهو حزب يميني يُعدّ من أكبر الأحزاب في البرلمان السويسري- حملة لمنع بناء المآذن في سويسرا؛ وذلك رداً على

محاولة بناء مئذنة صغيرة في مدينة (لانجينثال) الصغيرة الواقعة خارج العاصمة بيرن، حيث تم وقف المشروع بعد تلقي السلطات آلاف الاعتراضات، وهذه المئذنة أريد تشييدها لمسجد قائم بالفعل في موقع مصنع قديم على مشارف المدينة، وتقدم بطلب بناء المئذنة شخص ألباني الأصل يدعى مطلب كراديمي يقيم في سويسرا منذ ٢٦ عاماً، وفي بداية الأمر وافقت السلطات المحلية في المدينة على الطلب الذي تقدم به كراديمي لبناء مئذنة بارتفاع خمسة أمتار، إلا أن هذا المشروع أثار معارضة قوية، وقام آلاف السويسريين بالتوقيع على عريضة تطالب بوقف بناء المآذن، وكانت النتيجة أن قررت الحكومة المحلية في بيرن تأجيل مشروع بناء المئذنة إلى أجل غير محدد. ويقول كراديمي: إن هناك تمييزاً غير عادل ضد الإسلام.

المطلب الثالث
حـرية الـرأي(*)

وهي حق مكفول في إعلانات حقوق الإنسان والقوانين الغربية، ولا يقيد هذا الحق إلا بقيود عدم إلحاق الضرر بالآخرين، لكن ثمة انتقائية وازدواجية في السماح بهذه الحرية؛ فحين يكون الاعتداء على دين المسلمين أو شيء من مقدساتهم فيطالبون بمحاسبة المنتهك لحرمات دينهم ترفع لافتة حرية الرأي في وجوههم، وحينما يتعلق ذلك بغير المسلمين، وخاصة باليهود يلغى هذا الحق، وتعاقب القوانين على مجرد الرأي، ومن الأمثلة على ذلك:

١- طالب حاكم نيوجيرسي جيمس ماكجريفي الشاعر الأمريكي أميري باراكا بالتنحي عن منصب أمير شعراء الولاية؛ إرضاءً لليهود بعد ما كتب قصيدة يتهم فيها اليهود بالتواطؤ في أحداث سبتمبر. بعنوان «شخص ما فجر أميركا» وألمح الشاعر إلى أن إسرائيل كانت تعلم سلفاً بالهجمات.

(*) ينظر: حرية التعبير في الغرب الحقيقة والوهم، د.أحمد محمد الدغشي، مجلة البيان، عدد:٢٢٢، ص: ٦٠، ومعاداة السامية تطال أمير الشعراء، مجلة البيان، عدد: ١٨١، ص:١١٠.

٢- في أمريكا تم منع عرض مجموعة من الأفلام الوثائقية التي قام بإعدادها الصحفي البريطاني البارز روبرت فيسك؛ لأنها أثارت غضب اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة الذي هدّد شبكة التلفزيون بسحب الإعلانات ذات المردود المادي منها، والسبب أن مجموعة تلك الأفلام كان عنوانها (جذور غضب المسلمين) حيث اتهمت الصهيونية بأنها السبب الرئيسي وراء نقمة المسلمين على الغرب. ولم يشفع لفيسك كونه صحفياً لامعاً حصل على جائزة الصحافة البريطانية لعام ١٩٩٥م كأحسن صحفي بريطاني قادر على عرض الأخبار السياسية الدولية وتحليلها.

٣- الكاتب اليهودي الأمريكي نعوم تشومسكي الذي حصل كتابه (الهيمنة أم البقاء: سعي أمريكا للسيطرة العالمية) على مرتبة أكثر الكتب مبيعاً عام٢٠٠٢م، وتصفه بعض الصحف الأمريكية كصحيفة (نيويورك تايمز) بأنه يمكن اعتباره أهم مفكّر في العالم اليوم، هذا الكاتب وبهذا المستوى قلّما تتجرأ شبكات التلفزة الأمريكية على استضافته بسبب آرائه الشهيرة التي عادة ما تزعج القادة والساسة الأمريكيين والصهيونيين على حد سواء. وقد أوقف توزيع أحد كتبه عام ١٩٧٢م، وتم سحبه من السوق وإتلافه، بعد أن اطلع بعض أعضاء مجلس إدارة الشركة المالكة على محتوى الكتاب الذي لم يَرُقْ لهم.

٤- نشر في الصحيفة الدانماركية (جيلاندس بوستن) في ٢٦ شعبان ١٤٢٦هـ إعلان عن مسابقة لرسم أحسن كاريكاتير للرسول محمد ﷺ، فأرسل القراء أكثر من مئة صورة، تصور رسول الله ﷺ وهو يلبس عمامة مليئة بالقنابل والصواريخ، وتصوره وهو يصلي في أوضاع مهينة للغاية. وتم نشر حوالي ١٢ كاريكاتيراً علناً، وعلى مدار عدة أسابيع، وبمعرفة من الحكومة الدانماركية، وموافقتها بل وتأييدها، وبتفاعل الرأي العام الدانماركي معها. وحين حاولت الجالية الإسلامية هناك الدفاع عن الإسلام ومقدساته، وذلك بوقف نشر هذه الصور رفض رئيس تحرير الصحيفة

حتى مجرد مقابلتهم، بل وتضامنت كل الهيئات الحكومية مع الصحيفة، ورُفضت كل محاولات الجالية الإسلامية.

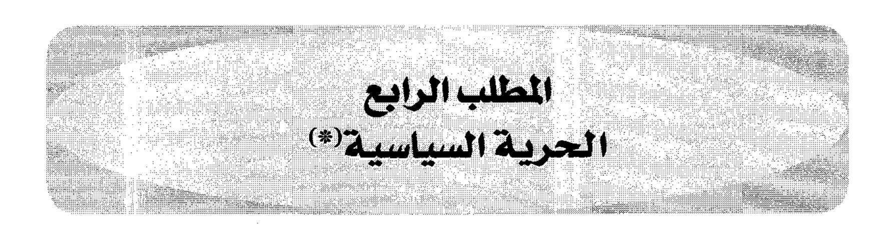
ثم أعادت صحيفة (مغازينات) النرويجية ما نشرته الصحيفة الدانماركية سالفة الذكر، وتجاوبت صحف مماثلة في كراهية الإسلام في فرنسا وألمانيا التي تقوم الدنيا في أيّ منهما ولا تقعد إذا حدث أدنى تشكيك في حكاية المحرقة (الهولوكست) ولا يقال: إنه حرية رأي.

هذا في حين أن القانون الدانماركي يحظر أي تهديد أو إهانة أو حط من شأن أي إنسان بصورة علنية بسبب الدين أو العرق أو الخلفية الإثنية، أو التوجّه الجنسي، وبسبب هذا القانون تعرّضت امرأة تعمل محرّرة صحفية لمحاولات تقديمها للمحاكمة؛ لأنها كتبت خطاباً للصحيفة تصف فيه الشذوذ الجنسي بأنه أسوأ أنواع الزنا، وكأن هذا القانون يشمل أي إنسان باستثناء النبي محمد ﷺ.

وفي الوقت الذي نشرت فيه صحيفة (جيلاندس بوستن) الدانماركية الرسوم المذكورة آنفاً؛ رفضت الصحيفة نفسها نشر رسومات تسيء إلى المسيح عيسى عليه السلام؛ خشية ردود الفعل الغاضبة من جانب قراء الصحيفة، كما نشر ذلك الموقع الإلكتروني لصحيفة (جارديان) البريطانية. وقالت (جارديان) إنه في إبريل ٢٠٠٣م تبرع الرسام الدانماركي (كريستوفر زيلير) للصحيفة بسلسلة من الرسوم الساخرة تتعلق ببعث المسيح من جديد، غير أنها أشارت إلى أن الصحيفة الدانماركية رفضت نشر الرسومات التي تسيء إلى المسيح، بدعوى أن نشر الرسوم لن يسعد القراء، وربما يؤدي إلى تعرض الصحيفة لانتقادات شديدة.

٥- في بريطانيا يتم التعامل مع المقدّسات وفق قانون خاص يمنع سب المقدّسات؛ إذ يسري العمل بالقانون في كل من إنجلترا و ويلز، ولكنه خاص بالمقدّسات النصرانية

وحدها؛ فحينما أعلن المخرج الدانماركي (جينز ثور سن) اعتزامه إخراج فيلم في إنجلترا عن الحياة الجنسية للمسيح أدى ذلك إلى موجة غضب عارمة في المؤسسات الدينية الأوروبية وعلى رأسها الفاتيكان وأسقفية (كانتربري) وعلى الفور أعلن رئيس الوزراء البريطاني حينذاك (جيمس كالاهان) من أن محاولة إخراج الفيلم في إنجلترا سوف تكون عرضة للمحاكمة تحت طائلة قانون (سب المقدّسات) فثنى المخرج عن إتمام إنتاج الفيلم.



المطلب الرابع
الحرية السياسية(*)

في الوقت الذي يطبق فيه الغرب الديمقراطية في بلدانه، فإنه يدعم الاستبداد في دول العالم الثالث، ويحول بين شعوبها والديمقراطية. ويلغي جميع معانيها وممارستها وحق تقرير المصير واختيار الشعوب إن كان ذلك متعلقاً بالمسلمين، وأبرز مثال على ذلك قضية فلسطين: فقد كانت عصبة الأمم هي المنشئة عمليّاً للوطن القومي لليهود في فلسطين، وذلك بإخضاعها للانتداب البريطاني، لكي يُجهزها موطناً دائماً لعصابات الصهاينة، وكذلك تبنت عصبة الأمم وعد بلفور، وحولته من وعد نظري فردي إلى سياسة عملية جماعية، أسبغت عليها مقررات العصبة شرعية دولية.

ولما أنشئت هيئة الأمم المتحدة وحلت محل عصبة الأمم انتقلت بالأرض الفلسطينية من حال الوطن إلى حال الدولة لليهود، فكانت هي المنشئة من الناحية العملية للدولة

(*) ينظر: الأمم المتحدة الموقف العجيب حيال قضيتي فلسطين والبوسنة!! د. عبد العزيز كامل، مجلة البيان، عدد: ٩٨، ص: ٧٢، وأكذوبة معاداة السامية، مجلة البيان عدد ١٩٤، ص: ٣ والجزائر في الصحافة الغربية، مجلة البيان عدد ٢٨، ص: ٧٤، والإسلام الديمقراطي المدني.. الشركاء والمصادر والإستراتيجيات، كريم كامل، مجلة البيان عدد ٢٠٠، ص: ١٠٠، وعولمة الغضب، عبد العزيز كامل، مجلة البيان عدد ٢٢٢، ص: ٥٠.

اليهودية، وتحقق ذلك عندما اقترحت لجنة تابعة للجمعية العامة للأمم المتحدة في إبريل سنة ١٩٤٧م تقسيم فلسطين إلى دولتين مستقلتين، إحداهما يهودية والأخرى فلسطينية، مع إبقاء القدس تحت نظام دولي خاص، وهو ما وافقت عليه على الفور الوكالة اليهودية، التي كانت بمنزلة دولة لليهود قبل مرحلة الدولة. أما عرب فلسطين وباقي الدول العربية فقد رفضوا الاقتراح، ولكن الجمعية العامة للأمم المتحدة أقرته مع ذلك في ٢٩ نوفمبر عام ١٩٤٧م، وبهذا أعطت تلك الجمعية لنفسها لأول مرة حق تقرير مستقبل شعب، ومصير إقليم دون استفتاء ذلك الشعب أو الرجوع إليه.

ومن التمييز السياسي والانتقائية فيها: اختراع مصطلح معاداة السامية، ورمي من ينتقد اليهود وسياساتهم الجائرة به، وأول مَنْ أشاع هذا المصطلح كاتب ألماني يهودي هو (ولهم مار) في كتابة (انتصار اليهودية على الألمانية) حتى أصبح في عرف الكثيرين أن الساميين ليسوا سوى اليهود، بينما المعروف لدى دارسي الأجناس البشرية أن العرب هم أغلبية الجنس السامي، ويفترض أن تكون هذه الدعوى لهم أيضاً، لكن اليهود بخبثهم جعلوا العالم - وخاصة الغرب الذي أذاقهم سوء العذاب لما عملوه ضده من مكر وخديعة واستغلال - يشعر بالذنب من معاداتهم، وخاصة فيما يسمى بالهولوكست (المحرقة).

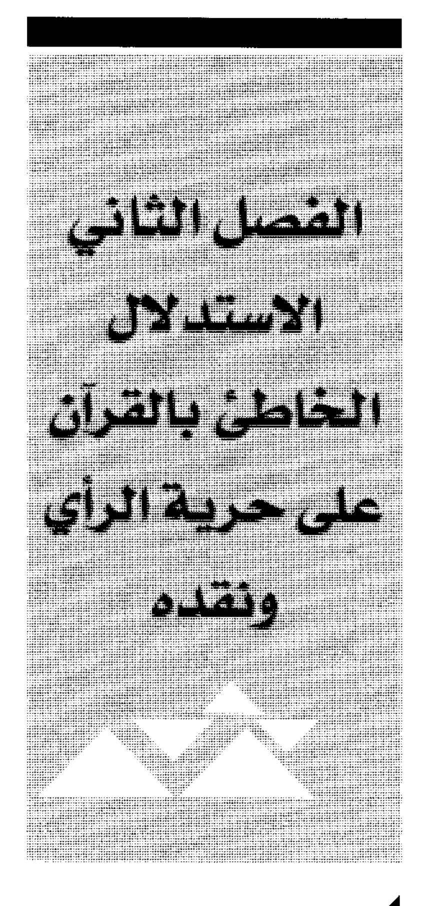
والغريب أن العرب الساميين حقاً أصبحوا ضحايا القتل والتهجير والعنصرية، ولم تثر ضد معاداتهم تلك التهمة، بينما أدعياء السامية من شذاذ الآفاق من الصهاينة يُزعم أنهم الساميون وحدهم، وهذا ينافي الحقائق العلمية المعروفة للجميع.

ولما فازت جبهة الإنقاذ في انتخابات الجزائر ألغيت نتائج الانتخابات، ونزل العسكر إلى الشارع لمنع الناس من اختيارهم، وكان ذلك بدعم الغرب الديمقراطي، وتأييده حتى أعلنت فرنسا بأنها ستتدخل عسكرياً في الجزائر إن حكم الإسلاميون.

والسياسة الغربية الانتقائية لا تعامل المسلمين معاملة البشر الذين تشملهم حقوق الإنسان التي وضعها الغرب في المواثيق الدولية، وإنما تعاملهم على أنهم مجموعة من المتوحشين الذي يجب تأهيلهم قبل أن يعطوا شيئاً من حقوقهم؛ ففي تقرير عالمة الاجتماع الأمريكية (شاريل بينارد) حول الإسلام الديمقراطي كتبته لمؤسسة راند بعنوان: (الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء والمصادر والإستراتيجيات) جاء فيه قولها: إن المسلمين هم الوجه الآخر للبربريين، وإن أسلوب حياتهم يتناقض مع أسلوب الحياة لدى الغرب. فإذا كان الغرب الحديث حركياً فإن العالم الإسلامي راكد لا يتحرك. وبينما الغرب يحترم حياة الإنسان والحرية، فإن الإسلام مصاب بداء الاستبداديين والإرهابيين وحرب الأحاديث التي لا تنتهي، وشباب متعصبين يلبسون المتفجرات، ويقدسون الموت ويشجعون المفاهيم التدميرية (النهلستية) مثل الشهادة.

لكن الكاتبة لم تأتِ إلى ذكر الدعم الغربي للأنظمة الاستبدادية العلمانية في طول العالم الإسلامي وعرضه، ولا إلى برامج إسرائيل التدميرية التي لا تنتهي ضد الفلسطينيين، ولا إلى التطهير العرقي الذي مورس ولا يزال يمارس ضد المسلمين في أوروبا الشرقية والشيشان، وبالطبع إهمال القصف الأمريكي العنيف لأفغانستان والعراق.

وفي ٢/ ٣/ ٢٠٠٥م نشر في موقع البي بي سي الإخباري تصريح لهيزل بليرز، وزيرة شؤون مكافحة الإرهاب البريطانية تعليقاً على قانون الإرهاب الجديد تقول فيه: على المسلمين أن يقبلوا واقعاً جديداً يتمثل في أن الشرطة ستوقفهم وتفتّشهم، وتستجوبهم أكثر من باقي قطاعات المجتمع.



الفصل الثاني
الاستدلال الخاطئ بالقرآن على حرية الرأي ونقده

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

التمهيد: ضوابط حرية الرأي في القرآن والسنة.

المبحث الأول: الاستدلال على حرية الفكر ونقده.

المبحث الثاني: الاستدلال على حرية إبداء الرأي ونقده.

المبحث الثالث: الاستدلال على حرية العقيدة ونقده.

المبحث الرابع: الاستدلال على نفي حد الردة ونقده.

المبحث الخامس: الاستدلال على حصر الجهاد في الدفع ونقده.



التمهيد
ضوابط حرية الرأي في القرآن والسنة

وصف الإنسان بالناطق؛ لأنه يعبر عما في نفسه، وهذا من آيات الله تعالى البينات في خلق الإنسان، قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الإِنسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١ - ٤].

وجعل سبحانه اختلاف ألسن الناس من آيات ربوبيته سبحانه التي تستوجب عبودية البشر له سبحانه دون سواه، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

والإنسان يتشكل رأيه من فكرة سواء أحدثها من تلقاء نفسه، أم تلقاها عن غيره فاقتنع بها كما تلقاها، أم عدل فيها ثم اقتنع بها.

وفي القانون الوضعي الذي أسس عليه القانون الدولي، واتكأت عليه إعلانات حقوق الإنسان، لا قيود على الأفكار، فللإنسان أن يفكر كيف شاء، فيما شاء، متى شاء؛ لأنه يملك عقله. وكان هذا الإطلاق للتفكير ردة فعل على تقييده في

القانون الكنسي حين كان الرهبان يمنعون من التفكير، ويقولون: اسمع وأطع واعتقد وأنت أعمى، فانتقل الغربيون من التحجير على العقول، وحبسها عن التفكير، إلى إطلاقها، وإباحة التفكير في كل شيء حتى ولو كان فوق طاقتها، ولا تستطيع إدراكه، مما حجبه الله تعالى عن البشر من الغيب.

أما في الإسلام فإن وظيفة التفكير عبادة إذا وظفت في مجالها الذي ينفع الإنسان، كالتفكر في مخلوقات الله تعالى وآياته وأسمائه وصفاته؛ لملء القلب بتعظيمه وعبوديته، وكذا التفكير في الأدلة لاستنباط الأحكام منها، حتى يبلغ الإنسان بتفكيره وحسن تعامله مع الأدلة مرتبة الاجتهاد، وكذلك التفكير فيما ينفع الناس من العلوم الرياضية والتجريبية والاقتصادية والسياسية؛ لتقعيد قواعدها، والوصول لحقائقها، ونفع البشرية بها.

وفي الوقت ذاته فإن الإسلام ضبط العقل بحيث لا يتجاوز الميادين المسموح له بالتفكير فيها -وهي ميادين واسعة رحبة جداً- إلى ميادين لا ينفعه التفكير فيها، وهي علوم الغيب التي حجبها الله تعالى عن الناس، ولا يتوصل لها إلا بالوحي؛ فإن العقل مهما فكر فيها، فلن يصل إلى نتيجة صحيحة بلا وحي، ويكون صاحبه قد استنزف هذه الطاقة فيما لا نفع فيه، ولا طائل منه، إلا الانحراف، كما هو حال من أعرض عن الوحي، واكتفى بالعقل وحده لكشف حقائق الوجود، والمبدأ والمعاد، وأصل الإنسان، وغير ذلك مما ضل فيه كثير من أهل الأديان والمذاهب.

وليس كل شيء ورد على ذهن الإنسان فتفكر فيه حل له إبداؤه؛ ذلك أن الإنسان محاسب على ما يصدر منه من أقوال وأفعال، وهو لا يحاسب على التفكير ما دام لم يبده، وكان مجتهداً في التخلص من الأفكار الرديئة التي قد يقذفها الشيطان في قلبه؛ لأن الوساوس والخطرات قد لا يملكها الإنسان، فلم يحاسبه الله تعالى عليها، وعفا عما هو قبيح منها إذا لم يسترسل فيه حتى يؤدي به إلى القول والفعل، قال الله

تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤] وعن أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ الله ﷺ ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ الله ﷺ، فَأَتَوْا رَسُولَ الله ﷺ ثُمَّ بَرَكُوا عَلَى الرُّكَبِ، فَقَالُوا: أَيْ رَسُولَ الله، كُلِّفْنَا مِنَ الأَعْمَالِ مَا نُطِيقُ، الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ وَالْجِهَادَ وَالصَّدَقَةَ، وَقَدْ أُنْزِلَتْ عَلَيْكَ هَذِهِ الآيَةُ وَلَا نُطِيقُهَا، قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: أَتُرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا؟ بَلْ قُولُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، قَالُوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ، فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا الْقَوْمُ، ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللهُ فِي إِثْرِهَا ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللهُ تَعَالَى، فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ قَالَ: نَعَمْ، ﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾، قَالَ: نَعَمْ ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ قَالَ: نَعَمْ ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قَالَ: نَعَمْ(١).

إذاً فالإسلام أمر بالتفكير، لكن وجهه وجهته الصحيحة، وضبطه فيما ينفع، وحجزه عما لا ينفع.

بيد أن إبداء الفكرة التي قدحت في الذهن مما يملكه الإنسان؛ لأنه يملك إظهارها وإخفاءها، فكان محاسباً على ما يبديه، قال الله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ﴾: ١/ ١١٥، رقم (١٢٥).

رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُم وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠].

ولذا فإن الأصل في الإسلام - فيما توصلت إليه من بحث - عدم إبداء الرأي إلا إذا كان خيراً، وأن الحرية في إبداء الرأي محدودة مقيدة بما كان خيراً، فيخرج منه ما هو شر - وهو أكثر ما صدر ويصدر عن البشر من آراء - ويخرج منه أيضاً ما يتوقع الإنسان أنه ليس خيراً ولا شراً، ويظنه مباحاً، فالصحيح الذي توصلت إليه من خلال البحث أن ما يعتقد أنه مباح من الآراء فإنه يؤول إلى الخير أو إلى الشر؛ ولذا كان النبي ﷺ حازماً في تربية المؤمن على الاكتفاء بإبداء الخير من الآراء دون غيرها؛ إذ جعل من شرط الناطق أن ينطق بخير أو يسكت؛ كما قال ﷺ: «من كان يُؤْمِنُ بِالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْراً أو لِيَصْمُتْ. . . »[1].

وهو ما سيتم تقريره والاستدلال عليه، ورد ما عارضه خلال هذا الفصل ومباحثه ومطالبه إن شاء الله تعالى.

(١) رواه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان: ٥/ ٢٣٧٦، رقم (٦١١٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلا عن الخير وكون ذلك كله من الإيمان: ١/ ٦٨، رقم (٤٧).

المبحث الأول
الاستدلال على حرية الفكر ونقده

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الأساس الذي بنيت عليه حرية الفكر.

المطلب الثاني: الأدلة على حرية الفكر ونقدها.

المطلب الثالث: مذهب الشك ونقده.

المطلب الرابع: الحقيقة بين النفي والتعدد.



المطلب الأول
الأساس الذي بنيت عليه حرية الفكر

الفكر: اسم التفكر، فكر في أمره وتفكر، ورجل فكير كثير التفكر، والفكرة والفكر واحد[1] وهو إعمال الخاطر في الشّيء[2].

قال الراغب: الفكرة قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب[3].

قلت: يريد الراغب به الغيبيات؛ لأنه لا يحصل لها صورة في القلب. وبناء على تعريف الفكر فإن كل ما يعمل العقل فيه فهو داخل في الفكر.

والأساس الذي بنيت عليه حرية الفكر في الغرب، وتم إطلاقها من أي قيد، هو تأليه العقل وتعظيمه؛ ليحل محل الوحي إبان ثورة الشعوب الغربية على الكنيسة

---

(١) العين: ٥/ ٣٥٨.
(٢) المخصص: ٤/ ٤٩، واللسان: ٥/ ٦٥.
(٣) المفردات: ٣٨٤.

ورجال الدين والإقطاع في أوروبا، وأخذ العلمانيون العرب هذه الفكرة عن الغرب فقالوا بقولهم في تقديس العقل، وإحلاله محل الوحي، أو على الأقل تقديمه على الوحي، وجعله حاكماً عليه.

يقول حسن حنفي وهو من كبار دعاة الحرية الفكرية: مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء أكانت سلطة الموروث أم سلطة المنقول[١].

ثم يدعو حسن حنفي إلى تطهير اللغة العقلية من ألفاظ: الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب، والصراط والميزان والحوض؛ لأنها ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يتعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل[٢].

وفي جعل الإنسان مركزاً للكون، وإلغاء عالم الغيب يقول حسن حنفي: علماء أصول الدين عندما يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم في الحقيقة يتحدثون عن الإنسان الكامل، فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا الإنسان مكبراً إلى أقصى حدوده[٣].

وكثير ممن دعوا إلى حرية الفكر من المفكرين الإسلاميين استنسخوا مفهومها الغربي العلماني وقالوا به مع غفلتهم عن معارضته لبعض القطعيات في الإسلام،

---

(١) التراث والتجديد: ٤٥.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ١٠٣.
(٣) المصدر السابق: ١٠٨، وقد ظهرت مؤلفات علمانية موسوعية كثيرة تكرس حرية الفكر بنقد التراث ومنه الوحي باعتباره البعد التاريخي للبناء الثقافي السائد لدى المسلمين، بدأ هذه الموسوعات: حسين مروة في كتابه: النزاعات المادية في الإسلام، ثم تابعه الطيب تزيني في موسوعته التي بدأها بكتابه: من التراث إلى الثورة، ثم حسن حنفي في خماسيته: من العقيدة إلى الثورة، ثم محمد الجابري في ثلاثيته: نقد العقل العربي. انظر تحليل أفكارهم ونقدها في: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، د. لؤي صافي.

ومصادمته للنصوص الواضحة، فترى كثيراً منهم حين دعوا إلى التفكير لم يقيدوه بأي قيود، ولم يحدوا العقل بحدود؛ بل ظاهر كلامهم إطلاقه، سواء أتركوا التقييد عن عمد؛ موافقة للغربيين كما يفعل كثير من العلمانيين، أم تركوه عن جهل وتقليد دون التأمل في لوازم هذه التبعية.

وتقييد الفكر لا بد منه؛ لأن الدعوة السائدة لحرية التفكير مستعارة من الفكر الغربي المعاصر، ورواد هذا الفكر يؤلهون العقل، ولا يضعون للتفكير حداً يقف عنده، وبعض من نقلوا عنهم هذه الفكرة لم يضعوها موضع الفحص والنقد فيأخذون ما صح منها، ويطرحون ما يتعارض مع ديننا؛ بل راحوا يحشدون الأدلة من الكتاب والسنة على منزلة العقل في الإسلام، وأهمية الحرية الفكرية، ودعوة الإسلام أتباعه للتفكير، ومن مقولاتهم في هذا:

١- وعنون محمود البغدادي في تقريره لحرية الفكر بهذا العنوان: إطلاق حرية التفكير في الإسلام، وذكر تحته أنه لا سلطة على الإنسان في تفكيره واختياره، ولا قيود ولا شروط على حرية التفكير[١].

٢- وقرر محمود بابللي أن الإسلام دعا إلى استعمال العقل والتفكير دون قيود أو حدود[٢].

٣- وقال حسن الباش: والواقع أن الإسلام لم يضع حدوداً لحرية التفكير[٣].

٤- وقال محمد شاهين حمزة: وقد أعلن الإسلام أن لكل فرد حقه في أن يفكر فيما يشاء حراً طليقاً دون قيد من رأي لغيره[٤].

---

(١) الإسلام والحرية: ١٨-٢١.
(٢) الإنسان وحريته في الإسلام: ٥٣-٥٤.
(٣) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان: ٧٣.
(٤) حقوق الإنسان بين الشرق والغرب: ٢٠٠.

وكثير ممن قرروا حرية الفكر في كتبهم لم يذكروا تقييدها؛ بل يكتفون بتقريرها والاستدلال لها بنصوص الكتاب والسنة[1].

وآخرون كانوا أحسن حالاً منهم فقيدوها ببعض قيودها كتقييدها بعدم التفكير في الذات الإلهية[2].

ووسع ذلك بعضهم إلى تقييدها بالمنع من التفكير في العالم الغيبي كما فعل محمد الغزالي - رحمه الله تعالى - حين قال: وربما اختلف الأولون في كلامهم عن العقائد نفسها فقدم بعضهم العقل على النقل، وقدم آخرون النقل على العقل، وعند التأمل نرى أن الفريقين يقدران قيمة العقل الإنساني، ويعرفان له مكانته الضخمة لكن الفريق الذي يؤخره على النقل يحدد له مجال عمله الناجح، ويقصره على الميدان الذي يستطيع فيه ترتيب المقدمات واستخلاص النتائج، وأما الزج بالفكر الإنساني في عالم ما وراء المادة ليبتكر أحكاماً وينشئ تصورات، فهذا تحميل للعقل فوق طاقته، ومن العبث انتظار خير من هذه المجالات[3].

---

(١) انظر مثلاً: حقوق الإنسان وحريته الأساسية، هاني طعيمات: ١٥٣، وقانون الصحافة بين أصول النظرية وتطبيق المنهج: ٦٨. وحرية الفكر، محمد العزب موسى: ٨٩، وحقوق الإنسان العامة في الإسلام، منصور الرفاعي، وإسماعيل عبد الفتاح كافي: ٦٩، وحقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والتشريع الوضعي، هايل طشطوش: ٤١. والحريات والحقوق في الإسلام، محمد رجاء حنفي: ٦١-٦٣، وحرية الرأي في الإسلام، د. محمد يوسف مصطفى: ١٨، وأزمة العقل المسلم، د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان: ١٤٠-١٤٤، وحقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي، د. محمد فتحي عثمان: ٨٨-٨٩.

(٢) انظر مثلاً: الإحكام في حقوق الإنسان في الإسلام، عبد العزيز محمد سندي: ٤٨٢-٤٨٣، والحقوق والحريات العامة في عالم متغير، د. أنور أحمد رسلان: ٤١، والحقوق المعنوية للإنسان، د. مصطفى محمود عفيفي: ١٩٥، وحقوق الإنسان بين التطبيق والضياع، د. محمود إسماعيل: ٣٠٨.

(٣) حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: ٥٤-٥٥، وانظر أيضاً: مقاصد الشريعة أساس لحقوق الإنسان، د. محمد الزحيلي: ١١٠.

المطلب الثاني
الأدلة على حرية الفكر ونقدها

يستدل الداعون إلى حرية الفكر بجملة من الآيات القرآنية للدلالة على أن القرآن سبق إلى تقرير هذه الحرية بدعوته إلى التفكير، ومن ذلك:

١ - قولهم: إن القرآن يقرر التفكر قبل الإيمان.

وهذا يتسق ومذهب أهل الكلام الذين جعلوا الشك أو النظر أو القصد إلى النظر هو أول الواجبات، والصواب أن أول الواجبات هو الإيمان، وسيأتي بسط ذلك في مطلب الشك.

يقول محمد عبده: الإسلام في الدعوة الأولى للإيمان بالله ووحدانيته لا يعتد بشيء سوى الدليل العقلي[1].

ويقول أيضاً: لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة، وإنما لا بد أن يصل الإنسان إلى معرفة الله أولاً بعقله ثم يصل إلى الإيمان بالرسل[2].

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، جمع وتحقيق د. محمد عمارة: ٣/ ٢٧٩.
(٢) الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣/ يوليو: ٣٤.

ويقول عبد القادر عودة عن الشريعة الإسلامية: فهي تحث على التفكير في كل شيء، وعرضه على العقل، فإن آمن به العقل كان محل إيمان، وإن كفر به كان محل كفران، فلا تسمح الشريعة للإنسان أن يؤمن بشيء إلا بعد أن يفكر فيه ويعقله[1].

ويقول أيضاً: وللإنسان أن يفكر فيما شاء كما يشاء، وهو آمن من التعرض للعقاب على هذا التفكير، ولو فكر في إتيان أعمال تحرمها الشريعة[2].

ويقول عبد العزيز جاويش: إن أول ما بدأ به القرآن في التحاكم إلى العقل: الإيمان بوجود الله؛ فإن القرآن ومن ورائه علماء الكلام وأصول الدين كلهم مجمع على ضرورة طلب تلك العقيدة من طريق النظر والاستدلال، حتى إن منهم من لم يقبل الإيمان التقليدي بالله[3].

ويقول هاني طعيمات: لقد طلب القرآن الكريم بادئ ذي بدء من الناس أن يستعملوا عقولهم ويفكروا، أيْ: طلب أولاً القيام بالعملية الفكرية بحد ذاتها[4]، ثم يسوق آيات يؤيد بها ما ذهب إليه فيقول:

١- في الإيمان بالله ورسوله يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾ [سبأ: ٤٦]. وفي تفسير طبيعة الرسالة وشخصية الرسول يقول تعالى: ﴿قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠].

٢- أمر الله تعالى في القرآن بالنظر في المخلوقات، والتفكر فيها، مثل قول الله تعالى: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١] وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ

(١) التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي: ١/ ٢٩.
(٢) المصدر السابق: ١/ ٣١.
(٣) الإسلام دين الفطرة والحرية: ١٤٢.
(٤) حقوق الإنسان وحريته الأساسية: ١٥٣.

يَتفكّرُوا فِي أَنفُسِهِم مّا خَلَقَ اللّهُ السّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [الروم: ٨] ونحوها من الآيات.

٣- هاجم القرآن الذين يلغون عقولهم وتفكيرهم، ونعى عليهم هذه الطريقة في الحياة التي تجعلهم كالدواب قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

٤- نهى الله تعالى عن تقليد الآباء والكبراء نحو قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُوا بَلْ نَتّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] وقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [يونس: ٧٨] ونحوها من الآيات.

٥- ذكر الله تعالى في القرآن الأضداد، وضرب الأمثال؛ لتحريك الفكر، نحو قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنّاسِ لَعَلّهُمْ يَتَذَكّرُونَ ﴿٢٥﴾ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ٢٤ - ٢٦] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلا تَتَفَكّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠] ونحوها من الآيات.

٦- أثنى الله تعالى على العلماء وأولي الألباب في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاّ الْعَالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللّهُ الّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ١١] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنّمَا يَتَذَكّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ٩].

ويؤخذ على استدلالهم بهذه الآيات ما يلي:

أولاً: أن أكثر هذه الآيات القرآنية بعد استقرائها، والنظر في سياقها جاءت في محاجة الكفار الذي رفضوا الإيمان، وعادوا رسل الله عليهم السلام.

والاستكبار عن الإيمان، ومعادة الرسل عليهم السلام مما يخالف صريح العقول، فكانت محاجتهم في القرآن بالبراهين العقلية، ودعوتهم لإعمال عقولهم هي لأجل ذلك، وليست دعوة مطلقة لحرية العقل والفكر، ويدل على ذلك سياق الآيات التي وردت فيها مفردات العقل والفكر والنظر والفقه والتدبر.

ولذا يأتي قبلها أو بعدها أو في سياقها الأمر بعبادة الله تعالى، واتباع ما جاءت به الرسل عليهم السلام، فإذا كان هذا هو الغرض من التفكر الذي يدعو إليه القرآن كما هو منصوص عليه في كثير من الآيات التي وردت فيها مفردات الفكر والعقل، فإن الاستدلال بهذه الآيات على مطلق التفكير ليس صحيحاً، فكيف إذا كان الاستدلال بها على إطلاق التفكير من القيود، وادعاء حريته، وأن القرآن يدعو إلى ذلك؟! على الرغم من أن التفكير في الإسلام مقيد بقيود سيأتي بيانها.

ثانياً: أن الدعوة للنظر والتفكر والتدبر والعقل والفقه وغيرها من مفردات الفكر في القرآن الكريم كانت لحكم وأغراض دل عليها السياق القرآني، تنتظم فيما يلي:

١- آيات تأمر بالتفكر في آيات الله تعالى الكونية، وفي أفعاله عز وجل، وفي قدرته سبحانه على تدبير خلقه، وقد خوطب بها فريقان:

أ- المؤمنون؛ وذلك لزيادة إيمانهم، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ - ١٩١] فتفكرهم

هذا يزيد في يقينهم وإيمانهم بالله تعالى بدليل أنهم عقب تفكرهم يقولون: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

فهم المنتفعون بهذا التفكر؛ لأنه يوصلهم إلى عبادة الله تعالى وشكره، ولذا قال الله تعالى: في آية أخرى ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: ٦٢].

ب- الكفار؛ وذلك لدعوتهم إلى الإيمان بالله تعالى، نحو قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٨٤﴾ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٤ - ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ [الروم: ٨].

٢- يأتي الأمر بالتفكر في سياق امتنان الله تعالى على عباده ببيان حكم شرعي يحتاجونه، فغاية هذا التفكر شكر الله تعالى على ما شرع من الأحكام، وما بيّن من الآيات، والعمل بها، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩].

٣- يأتي الأمر بالتفكر في سياق ذكر النعم التي أنعم الله تعالى بها على عباده، وما سخر لهم منها؛ لشكره سبحانه على نعمه، نحو قول الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

٤- يأتي ذكر التفكر في الإخبار عن المكذبين وما حل بهم؛ للاعتبار بحالهم، وعدم سلوك مسلكهم، نحو قول الله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُم بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلادِ هَلْ مِن مَّحِيصٍ ﴿٣٦﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٦ - ٣٧].

٥- يجتمع كل ما سبق في الأمر بتدبر القرآن، والتفكر في آياته، نحو قول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [ص: ٢٩].

وقد بين الله سبحانه أنه لا ينتفع بذلك إلا أهل العقول الذين أعملوها للوصول إلى الإيمان بالله تعالى وعبادته فقال سبحانه: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩] وقال سبحانه ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ مَن يُنِيبُ﴾ [غافر: ١٣].

فكان الهدف من الدعوة إلى التفكر في القرآن هو تحصيل الإيمان أو زيادته ورسوخه، والإيمان قيد يقيد صاحبه عما ينقضه أو ينقصه؛ فأضحت الدعوة إلى التفكر في القرآن عكس معنى الفكر في المدرسة الليبرالية الغربية التي استعار منها كثير من الإسلاميين حرية الفكر؛ لأن هدف الفكر فيها إطلاقه من كل قيد.

ثالثاً: أن هذه الآيات التي يُستدل بها على حرية الفكر، ويُدَّعى بها أن الإسلام أطلق للمرء التفكير، بل أمره بالتفكر، ودعاه إليه، وجعله من العبادات، لا يستدل بها أصحاب هذا الاتجاه على ما جاءت به الآيات من العبودية لله تعالى، وإخلاص الدين له وحده لا شريك له، مع أن ذلك منصوص عليه في أكثر الآيات، وإنما يستدلون بها -في كتابات أكثرهم- على ما تقرر في الغرب من حرية الفكر، وادعاء أن الإسلام سبق الفكر الغربي إلى تقرير حرية الفكر، وفي ذلك إخراج للآيات القرآنية عن سياقها، وإفراغ لها من مضمونها، ويؤدي في بعض الأحيان إلى تحريف معانيها.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك: أن الله تعالى ذم في القرآن الكريم من عطلوا عقولهم فقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]. فجعلهم الله تعالى أضل من الأنعام؛ لأن عقولهم لم تهدهم إلى الإيمان بالله تعالى، والآية تتناول كل من استنكف عن عبادة الله تعالى، ورفض اتباع رسوله محمد ﷺ، فهي تتناول الغربيين سواء أكانوا نصارى متدينين أم علمانيين؛ فإن النصارى ألهوا المسيح عليه السلام، وعبدوه من دون الله تعالى، وزعموا أنه ابنه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، والعلمانيين عبدوا أهواءهم، واتبعوا شهواتهم، فتتناول الآية كلا الفريقين، كما يتناولهم قول الله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً ﴿٤٣﴾ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [الفرقان: ٤٣ - ٤٤].

ولا يستطيع كثير ممن كتبوا عن حرية الفكر - حتى من الإسلاميين - وقرروها بالآيات القرآنية أن يقرروا هذه الحقيقة بإزاء تقريرهم للحرية على نمطها الغربي، فمن الذي يقرر أن أساطين الفكر الغربي ممن لم يسلموا هم ممن عطلوا عقولهم، وكانوا أضل من الأنعام؟!

وبهذا يتبين أن الآيات الداعية للفكر والتدبر والنظر والفقه وإعمال العقل في القرآن الكريم قد استغلت في كتابات كثير من المعاصرين استغلالاً سيئاً، ووظفت توظيفاً خاطئاً، وسيقت لتقرير ما يعارضها، واستدل بها على ما يناقضها.

وهذه الظاهرة على ما يبدو جاءت ردة فعل على الطعن في الإسلام، واتهامه بأنه ضد الحريات، والحق أن الإسلام دين العبودية لله تعالى، وحرية الفرد فيه أو الجماعة مقيدة بقيود الشريعة التي لا يجوز تجاوزها، فمن الخطأ استجلاب مفردة الحرية الفكرية بمفهومها الغربي، وإسباغ الشرعية الدينية عليها بالاستدلال لها بنصوص الكتاب والسنة، والخطأ لا يعالج بمثله.

تقييد الفكر:

المذهب الذي انبثقت منه حرية الفكر هو مذهب مادي لا يقيم للغيب، ولا للوحي أي وزن، ونتيجة لذلك فإنه لا رقابة ذاتية على التفكير تنبع من رقابة الإنسان على نفسه لعلمه أن الله تعالى عليه رقيب، وحينئذ فلا سلطان على التفكير في الفكر الغربي البتة، وإنما القيود تأتي على حرية التعبير عن الأفكار، وبناء عليه فإنه من العبث تقرير هذه الحرية؛ لأنه لا سلطان على العقل من الناس، ولا يعلم ما في القلوب إلا الله تعالى؛ ولذا ينتقد بعض الباحثين تقرير هذه الحرية، ويرى أنها من لغو الكلام، ويصوبها إلى حرية التعبير أو إبداء الرأي؛ لأنه لا يستطيع أحد أن يقيد الإنسان عن التفكير فيما يريد، ولما سُجن أحد الفلاسفة قال للحاكم الذي سجنه: أغلالك هذه في قدمي لا في رأسي[1] ويقرر سبينوزا: أنه ليس من السهل السيطرة على الأذهان مثلما يمكن السيطرة على الألسنة[2]؛ وذلك لأن ذهن الإنسان لا يمكن أن يقع تحت سيطرة إنسان آخر[3]، ومن هذا المعنى ما نقله ابن القيم عن شيخه ابن تيمية رحمهما الله تعالى لما سجن: ما يصنع أعدائي بي؟ أنا جنتي وبستاني في صدري، أين رحت فهي معي لا تفارقني[4]..

فالقيود التي تقيد التفكير هي قيود ذاتية تنبع من قناعة الشخص، وليست قيوداً خارجية حتى ينادى بتحرير الفكر، إلا ما ينقل عن كثير من العلمانيين من وجوب تحرير العقول من أغلال التراث، وتغيير الذهنية العربية لتكون ذهنية مادية غربية المشرب؛ لتخرج من تخلفها حسب رؤيتهم.

---

(١) النقد المباح: ٨-٩.

(٢) رسالة في اللاهوت: ٤٤٥.

(٣) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث: ٧١.

(٤) الوابل الصيب: ٦٩، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: ٣٤٤، وغذاء الألباب: ٢/ ٣٦٨.

وهذا ليس مراداً لكثير ممن عالجوا قضية الحرية الفكرية من المفكرين المسلمين؛ لأن كثيراً منهم ينطلقون في تقريرها من تعاليم الشريعة بدليل أنهم يستدلون لها بنصوص من القرآن والسنة.

وبهذا يتبين أن كثيراً ممن كتبوا في الحريات، أو في حقوق الإنسان، أو في القوانين من المسلمين قد قرروا هذه الحرية تبعاً للكتابات الغربية، مع أنه لا حاجة لها أصلاً في الكتابات الغربية لما سبق ذكره، ثم إن هؤلاء الكُتاب الذين نقلوها في كتبهم لم يقيدوها بالقيود الشرعية التي يجب أن تقيد بها؛ إذ إن الشريعة الإسلامية حدت للعقل حدوداً لا يتجاوزها، ومنعت من التفكير في أمور لن يوصل التفكير فيها إلى نتيجة؛ لأنها من الغيب الذي حجبه الله تعالى عن الإنسان، ففيها إهدار لعقله ووقته وجهده في غير طائل، كما أنها مداخل للشيطان يلبس بها على الإنسان متى ما سمح لعقله التفكير فيها، ومن هذه الممنوعات التي يجب على الإنسان أن يجتنبها:

أولاً: التفكير في ذات الله تعالى وكيفية صفاته؛ فإن ذلك ليس للعبد، ولن يصل إلى نتيجة من تفكيره فيه، قال الله تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾ [البقرة: ٢٥٥] وقال تعالى: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾ [طه: ١١٠] والمعنى: أنه سبحانه محيط بعباده علماً ولا يحيط عباده به علماً[١] وقد جاء في الحديث: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله[٢].

---

(١) تفسير الطبري: ١٦/ ٢١٥.

(٢) رواه مرفوعاً من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما -: أبو الشيخ في العظمة: ١/ ٢١٠، رقم (١) واللالكائي في اعتقاد أهل السنة: ٣/ ٥٢٥، رقم (٩٢٧) والبيهقي في الشعب: ١/ ١٣٦، رقم (١٢٠)، وأبو إسماعيل الهروي في الأربعين في دلائل التوحيد: ٩٠، رقم (٣٨)، وعزاه الهيثمي للطبراني في الأوسط، وقال: وفيه الوازع بن نافع وهو متروك. اهـ مجمع الزوائد: ١/ ٨١، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٢٩٧٥). =

وهذه الخواطر التي ينطق بها الناس هي من قذف الشيطان ووساوسه، ومع ذلك نهى النبي ﷺ عن الاستسلام لها، والاسترسال فيها، وأرشد إلى قطع الفكر، والاستعاذة بالله تعالى، ودحض الوسوسة بالإيمان، ودحر الشيطان بإعلان التوحيد؛ كما جاء في حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولَ: من خَلَقَ كَذَا وَكَذَا؟ حتى يَقُولَ له: من خَلَقَ رَبَّكَ؟ فإذا بَلَغَ ذلك فَلْيَسْتَعِذْ بِالله وَلْيَنْتَهِ، وفي رواية: فَمَنْ وَجَدَ من ذلك شيئاً فَلْيَقُلْ: آمَنْتُ بالله[1] وفي رواية: يوشك الناس أن يتساءلوا بينهم حتى يقول قائلهم: هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فإذا قالوا ذلك فقولوا: الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، ثم ليتفل عن يساره ثلاثاً وليستعذ بالله من الشيطان[2].

= ورواه مرفوعاً من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: أبو الفضل المقرئ في أحاديث في ذم الكلام: ٧٥-٧٦، والقزويني في التدوين في أخبار قزوين: ١/ ٢٨٠، وابن النجار في ذيل تاريخ بغداد: ١٨/ ٢١٥-٢١٦، رقم (٦٩٤).

ورواه مرفوعاً من حديث أبي ذر - رضي الله عنه -: أبو الشيخ في العظمة: ١/ ٢١٤-٢١٥، رقم (٤).

ورواه موقوفاً على ابن عباس - رضي الله عنهما -: ابن أبي شيبة في العرش: ٥٩، رقم (١٦)، وأبو الشيخ في العظمة: ١/ ٢٤٠-٢٤١، رقم (٢٢) وابن بطة في الإبانة: ٣/ ١٥٢، رقم (١٠٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات: ٢/ ١٦٢، وقال الحافظ ابن حجر: موقوف وسنده جيد، فتح الباري: ١٣/ ٣٨٣، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٢٩٧٦).

وذكره اللالكائي معلقاً عن عمر - رضي الله عنه - في اعتقاد أهل السنة: ٣/ ٥٢٤.

ورواه من قول الحسن: هناد في الزهد: ٢/ ٤٦٩، رقم (٩٤٦)

وقال السخاوي بعد أن ساق جملة من طرقه: وأسانيدها ضعيفة لكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح. اهـ المقاصد الحسنة: ٢٦٠-٢٦١، رقم (٣٤٢).

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها: ١/ ١١٩-١٢٠، رقم: (١٣٤).

(٢) هذه الرواية للنسائي في السنن الكبرى: ٦/ ١٦٩، رقم (١٠٤٩٧)، وابن أبي عاصم في كتاب السنة: ١/ ٢٩٤، رقم (٦٥٣).

وقال ابن عباس - رضي الله عنهما -: إذا وَجَدْتَ في نَفْسِكَ شيئا فَقُلْ: هو الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وهو بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[1].

وقد كان الصحابة - رضي الله عنهم - إذا وجدوا ذلك في نفوسهم يتعاظمون النطق به أو السؤال عنه؛ لقوة إيمانهم بالله تعالى، وتعظيمهم له، كما في حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قال: جاء نَاسٌ من أَصْحَابِ النبي ﷺ فَسَأَلُوهُ: إنَّا نَجِدُ في أَنْفُسِنَا ما يَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، قال: وقد وَجَدْتُمُوهُ؟ قالوا: نعم، قال: ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ[2].

فخوفهم من هذه الوساوس، وتعاظمهم لها، وعدم نطقهم بها، يدل على قوة إيمانهم وتعظيمهم لله تعالى، وأن الشيطان لم ينل منهم سوى الوسوسة، وقد حماهم الله تعالى منه؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢] قال القرطبي - رحمه الله تعالى -: الإشارة إلى ما وجدوه من الخوف من الله تعالى أن يعاقبوا على ما وقع في أنفسهم فكأنه قال: جزعكم من هذا هو محض الإيمان وخالصه؛ لصحة إيمانكم، وعلمكم بفسادها، فسمى الوسوسة إيماناً لما كان دفعها والإعراض عنها والرد لها وعدم قبولها من أصحاب محمد ﷺ... إلى أن قال: فالخواطر التي ليست بمستقرة ولا اجتلبتها الشبهة فهي التي تدفع بالإعراض عنها[3].

وقد أخبر النبي ﷺ أن بعض الناس سيقع منهم التفكير في ذات الله تعالى، والكلام فيه، والسؤال عنه، فوقع ما أخبر به ﷺ في عهد الصحابة - رضي الله عنهم -، ولا

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في رد الوسوسة: ٤/ ٣٢٩، رقم: (٥١١٠).
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها: ١/ ١١٩، رقم: (١٣٢).
(٣) الجامع لأحكام القرآن: ٧/ ٣٤٨-٣٤٩.

يزال يقع إلى يومنا هذا، خاصة بعد انتشار القول بحرية الفكر، وتقديس العقل، وتقديمه على الوحي، ووقوع ذلك في هذه الأمة دل عليه حديث أَنَس بن مَالك - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ قال: قال الله عز وجل: إِنَّ أُمَّتَكَ لَا يَزَالُونَ يَقُولُونَ: ما كَذَا ما كَذَا؟ حتى يَقُولُوا: هذا الله خَلَقَ الْخَلْقَ فَمَنْ خَلَقَ الله؟[1].

ثانياً: التفكير في الغيب الذي حجبه الله تعالى عنا لمحاولة كشفه؛ فإن هذا مما ينهى عنه المؤمن؛ لأن فيه منازعة لله تعالى في خصيصة من خصائص ربوبيته وهي علم الغيب، وقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بالغيب وهم أهل اليقين، وعدم محاولة كشفه؛ لأنه ليس إليهم؛ ولأن محاولة كشفه تنطوي على شك فيه، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ .... إلى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ٢ - ٥].

وأخبر سبحانه وتعالى أنه لا يعلم الغيب إلا هو: ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقال سبحانه: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥].

وأخبر عز وجل أنه قد حجب غيبه عن خلقه إلا ما أخبرهم به منه عن طريق رسله بوحيه - سبحانه - إليهم عليهم السلام فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ١٧٩] وقال تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦، ٢٧].

ولذا حُرمت كل طريق فيها محاولة كشف الغيب، أو ادعائه، كالكهانة والعرافة والتنجيم ونحوها. قال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: ولا خلاف بين العلماء

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه: ٦/ ٢٦٦٠ رقم (٦٨٦٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها: ١/ ١٢١، رقم: (١٣٦).

في منع العيافة والكهانة والعرافة والطرق والزجر والنجوم، وكل ذلك يدخل في الكهانة؛ لأنها تشمل جميع أنواع ادعاء الإطلاع على علم الغيب[1].

وعلى هذا المنهج سار سلف الأمة وعلماؤها؛ فكتب العقيدة رغم أهميتها أقل في حجمها من كتب الفقه العملي؛ لأنه لا مجال للعقل في أكثر نصوصها؛ إذ هي غيب محجوب عن البشر، فيقف العلماء على ظواهر نصوصها، ولا يتكلفون البحث في تفصيلاتها، أما نصوص الفقه العملي فهي مجال رحب للاستنباط والقياس والاجتهاد.

ومن متممات هذا الأصل العظيم: أن الأشخاص في الإسلام يحكم عليهم بظواهرهم وتوكل سرائرهم إلى الله تعالى؛ لأنه لا يعلم ما في القلوب أحد سواه سبحانه، مع ما في ذلك من ظهور النفاق، وضرر المنافقين على الأمة، وكيدهم لها، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٢٩] وقال تعالى: ﴿إِن تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٤] وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: ١٩٩] وقال تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ [غافر: ١٩].

ثالثاً: التفكير في القدر لمحاولة كشفه، وهو من الغيب، ولكنه أخص منه؛ إذ هو في أفعال الرب جل جلاله ومحاولة تفسيرها؛ مما يؤدي إلى الاعتراض عليه، أو القول بالجبر أو نفي قدرة الله تعالى.

والقدر سرُّ الله تعالى في خلقه، فلا يجوز التفكر فيه لمحاولة معرفته، أو الاعتراض عليه بسبب عدم إدراك حكمته، فكل ذلك مما ينهى عنه ولو كان بمجرد الفكر والوسوسة؛ إذ الواجب على المؤمن الإيمان به خيره وشره، والتسليم والإذعان،

---

(١) أضواء البيان: ١/ ٤٨٢.

قال الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨] وقال تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] وعن عَمْرو بن شُعَيْب عن أبيه عن جَدِّهِ أن رَسُولَ الله ﷺ قال: لاَ يُؤْمِنُ الْمَرْءُ حتى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ، قال أبو حَازِمٍ: لَعَنَ الله دِيناً أنا أَكْبَرُ منه، يعني: التَّكْذِيبَ بِالْقَدَرِ[1].

وقال الطحاوي - رحمه الله تعالى -: وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة؛ فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه[2].

وقال ابن بطة العكبري - رحمه الله تعالى -: وأما الوجه الآخر من علم القدر الذي لا يحل النظر فيه، ولا الفكر به، وحرام على الخلق القول فيه: كيف؟ ولِمَ؟ وما السبب؟ مما هو سر الله المخزون، وعلمه المكتوم، الذي لم يطلع عليه ملكاً مقرباً، ولا نبياً مرسلاً، وحجب العقول عن تخيل كنه علمه، والناظر فيه كالناظر في عين الشمس كلما ازداد فيه نظراً ازداد فيه تحيراً. . . فبالفكر في هذا وشبهه، والتفكر فيه، والبحث والتنقير عنه؛ هلكت القدرية حتى صاروا زنادقة وملاحدة ومجوساً؛ حيث قاسوا فعل الرب بأفعال العباد، وشبهوا الله بخلقه[3].

وقال الآجري - رحمه الله تعالى -: لا يحسن بالمسلمين التنقير والبحث عن القدر؛ لأن القدر سر من سر الله، بل الإيمان بما جرت به المقادير من خير أو شر

---

(١) رواه أحمد في المسند: ٢/ ١٨١، رقم (٦٧٠٣).

(٢) العقيدة الطحاوية: ٣٢.

(٣) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية: ١/ ٢٤٧.

واجب على العباد أن يؤمنوا به[1].

رابعاً: الاطلاع على فكر غير المسلمين، أو المنحرفين من المسلمين؛ من كتب أو قصص أو روايات، أو برامج أو أفلام مسموعة أو مرئية؛ لغير مصلحة راجحة، وهو على قسمين:

القسم الأول: ما له تعلق بالشبهة في الدين.

القسم الثاني: ما يثير الشهوات ويؤجج الغرائز.

أما القسم الأول مما له تعلق بالشبهة في الدين، فمن أمثلته: ما كان كتباً لأصحاب الديانات الأخرى سواء أكانت محرفة مثل التوراة والإنجيل، أم كانت مخترعة ككتب البوذية والهندوسية والدرزية ونحوها، أو ما كان كتباً لأفكار وضعية معارضة للإسلام؛ كالشيوعية والوجودية والليبرالية ونحوها، أو الكتب التي تبث الشبهات، وتشكك في عقائد وتشريعات الإسلام، أو تسعى لتحريفه وتبديله، مثل كتب المبتدعة والمستشرقين، ونحوها.

فهذه كلها مما جاءت النصوص بالمنع منها، ومن الأدلة على ذلك:

١- قول الله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]، فالحقائق الغيبية، ومعرفة سر الوجود وحكمته، وطريق الوصول إلى الله تعالى قد كُفيناها، وفصلها لنا ربنا سبحانه وتعالى في كتابه وسنة نبيه محمد ﷺ، فلا حاجة لنا أن نبحث في غير الوحي الرباني عن ذلك.

---

(١) الشريعة: ٢/ ٦٩٧-٦٩٨، وينظر: شرح السنة للبربهاري: ٣٦، طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى: ٢/ ٢٥، والحجة في بيان المحجة للأصبهاني: ٢/ ٣٠.

وذُكِر أن هذه الآية نزلت من أجل أن قوماً من أصحاب رسول الله ﷺ نسخوا شيئاً من بعض كتب أهل الكتاب[1].

٢- قوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]. فيكون الداعي أحياناً للاطلاع على كتب الآخرين معرفة قصص الغابرين، فأخبر سبحانه أن ما تضمنه القرآن من القصص هو أحسن القصص وخيرها، وهكذا سائر أخباره وأحكامه، فلا حاجة للمسلم أن يبحث عن أخبار السابقين في غيره.

قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: فأرادوا الحديث وأرادوا القصص، فدلهم على أحسن القصص، ومما يناسب ذكره عند هذه الآية الكريمة المشتملة على مدح القرآن، وأنه كاف عن كل ما سواه من الكتب..[2] ثم أورد ابن كثير جملة من الآثار في النهي عن قراءة كتب أهل الكتاب.

وروى إبراهيم النخعي قال: كان بالكوفة رجل يطلب كتب دانيال وذاك الضرب، فجاء فيه كتاب من عمر بن الخطاب أن يرفع إليه، فقال الرجل: ما أدري فيما رفعت؟ فلما قدم على عمر علاه بالدرة ثم جعل يقرأ عليه ﴿الٓر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾.... إلى قوله: ﴿الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ١ - ٣] قال: فعرفتُ ما يريد، فقلت:

---

(١) تفسير الطبري: ٧/٢١، وفيه أثر مرسل عن التابعي يحيى بن جعدة: أن ناساً من المسلمين أتوا نبي الله ﷺ بكتب قد كتبوا فيها بعض ما يقول اليهود، فلما أن نظر فيها ألقاها ثم قال: كفى بها حماقة قوم أو ضلالة قوم أن يرغبوا عما جاءهم به نبيهم إلى ما جاء به غير نبيهم إلى قوم غيرهم فنزلت... رواه الطبري في تفسيره: ٧/٢١، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٩/ ٣٠٧٢، رقم (١٧٣٨٠).

(٢) تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٦٨.

يا أمير المؤمنين، دعني فو الله ما أدع عندي شيئاً من تلك الكتب إلا حرقته، قال: ثم تركه[1].

٣- حديث جَابِرِ بن عبدالله أَنَّ عُمَرَ بن الْخَطَّاب - رضي الله عنه - أتى النبي ﷺ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ من بَعْضِ أَهْلِ الْكُتُبِ فَقَرَأَهُ على النبي ﷺ فَغَضِبَ فقال: أَمُتَهَوِّكُونَ فيها يا بن الْخَطَّابِ؟ والذي نفسي بيده لقد جِئْتُكُمْ بها بَيْضَاءَ نَقِيَّةً، لاَ تَسْأَلُوهُمْ عن شيء فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقٍّ فَتُكَذِّبُوا بِهِ أو بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُوا بِهِ، والذي نفسي بيده لو أَنَّ مُوسَى ﷺ كان حَيّاً ما وَسِعَهُ إِلاَّ أَنْ يتبعني[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: ولهذا كان الصحابة ينهون عن اتباع كتب غير القرآن، وعمر انتفع بهذا حتى أنه لما فتحت الإسكندرية وُجد فيها كتب كثيرة من كتب الروم، فكتبوا فيها إلى عمر فأمر بها أن تحرق وقال: حسبنا كتاب الله[3].

وقد اختلف العلماء في حمل هذه النصوص على التحريم أم على الكراهة؟ على قولين:

---

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف: ٦/ ١١٤ رقم (١٠١٦٦)، والبلاذري في أنساب الأشراف: ٣/ ٤١٥، وابن الضريس في فضائل القرآن: ٩٤، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي: ٢/ ١٦١، رقم (١٤٩٠).

ورواه من حديث خالد بن عرفطة: ابن أبي حاتم في تفسيره: ٧/ ٢١٠٠، رقم (١١٣٢٤) والخطيب في تقييد العلم: ٥١.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف: ٥/ ٣١٢، رقم (٢٦٤٢١)، وأحمد: ٣/ ٣٨٧، رقم (١٥١٩٥)، وابن أبي عاصم في السنة: ١/ ٢٧، رقم (٥٠) والبغوي في شرح السنة: ١/ ٢٧٠، رقم (١٢٦) وصححه ابن كثير في البداية والنهاية: ١/ ٢٨٢، وفي موضع آخر قال: تفرد به أحمد وهو على شرط مسلم: ٢/ ١٥٩، لكن ضعفه الهيثمي بمجالد بن سعيد في مجمع الزوائد: ١/ ١٧٤، وابن حجر في فتح الباري: ١٣/ ٣٣٤.

(٣) مجموع الفتاوى: ١٧/ ٤١.

القول الأول: إنها تحمل على الكراهة التنزيهية، ورجحه ابن حجر، فقال: والذي يظهر أن كراهية ذلك للتنزيه لا للتحريم[1].

ورده الرملي حينما سُئل عن قول ابن حجر في جواز قراءة التوراة المبدلة للعالم المتبحر دون غيره، فهل ما قاله معتمد أم لا؟ فأجاب بأنه لا يجوز مطلقاً[2].

القول الثاني: إنها تحمل على التحريم، ونقل الإجماع على عدم جواز الاشتغال بالنظر في التوراة والإنجيل ونحوها السبكي فيما نقله الشرواني[3]، كما نقل الإجماع عليه بدر الدين الزركشي فيما نقله عنه ابن حجر العسقلاني[4].

وسئل الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - في رواية إسحاق بن إبراهيم عن قراءة التوراة والإنجيل والزبور ونحو ذلك، كما يفعله بعض القصاص، فغضب فقال: هذه مسألة مسلم؟ وغضب وظاهره الإنكار[5] وحرمه ابن بطة والقاضي أبو يعلى والمرداوي من الحنابلة[6].

وقال ابن خلدون - رحمه الله تعالى -: فقد نهى الشرع عن النظر في الكتب المنزلة غير القرآن. . . ثم إن هذه العلوم الشرعية النقلية قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهذبت الاصطلاحات، ورتبت الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق[7].

---

(١) فتح الباري: ١٣/ ٥٢٥.
(٢) حواشي الشرواني على تحفة المحتاج: ١/ ١٧٨.
(٣) المصدر السابق: ١/ ١٧٨.
(٤) فتح الباري: ١٣/ ٥٢٥.
(٥) الآداب الشرعية: ٢/ ١٥٢.
(٦) الفروع: ٤/ ٤٨١، والإنصاف: ١/ ٢٢٥.
(٧) مقدمة ابن خلدون: ٤٣٦.

وإذا كان ينهى عن مطالعة التوراة والإنجيل مع أنهما كتابان ربانيان في الأصل إلا أن أيادي التحريف قد عبثت فيهما، فلأن ينهى عن مطالعة الكتب المخترعة والمبتدعة والمنحرفة من باب أولى.

ونقل ابن خويز منداد المالكي عن الإمام مالك رحمهما الله تعالى قوله: لا تجوز الإجارات في شيء من كتب الأهواء والبدع والتنجيم وذكر كتباً، ثم قال ابن خويز منداد: وكتب أهل الأهواء والبدع عند أصحابنا هي كتب أصحاب الكلام من المعتزلة وغيرهم وتفسخ الإجارة في ذلك، قال: وكذلك كتب القضاء بالنجوم وعزايم الجن وما أشبه ذلك[1].

وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى - تعليقاً على قول كعب بن مالك - رضي الله عنه -: «فتيممت بالصحيفة التنور»: فيه المبادرة إلى إتلاف ما يخشى منه الفساد، والمضرة في الدين، وأن الحازم لا ينتظر به ولا يؤخره، وهذا كالعصير إذا تخمر، وكالكتاب الذي يخشى منه الضرر والشر، فالحزم المبادرة إلى إتلافه وإعدامه[2].

ولا يستثنى من النهي عن مطالعتها إلا من طالعها لمصلحة راجحة كتفنيد شبهات أصحابها والرد عليهم، أو محاكمتهم إن كان قاضياً، أو رفع الدعاوى عليهم إن كان محامياً أو محتسباً، مع شرط أن يكون ممن لا يتأثر بها؛ لحصانته بالإيمان والعلم.

قال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: والأولى في هذه المسألة التفرقة بين من لم يتمكن ويصر من الراسخين في الإيمان، فلا يجوز له النظر في شيء من ذلك بخلاف الراسخ فيجوز له، خاصة عند الاحتياج إلى الرد على المخالف، ويدل على ذلك نقل

---

(١) جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٩٦.
(٢) زاد المعاد: ٣/ ٥٨١.

الأئمة قديماً وحديثاً من التوراة وإلزامهم اليهود بالتصديق بمحمد ﷺ بما يستخرجونه من كتابهم، ولولا اعتقادهم جواز النظر فيه لما فعلوه وتواردوا عليه[1].

أما القسم الثاني وهو ما يثير الشهوات من القصص والروايات والمجلات، والأفلام والأغاني المسموعة والمصورة التي فيها إغراء بالفاحشة، أو تزيين لها أو عرض لمشاهدها ونحوها؛ فهذه لها أثر كبير على فكر الإنسان من جهة إثارة شهوته، وتزيين الفاحشة له، ودفعه إليها، وما أدى إلى محرم فهو محرم؛ لأن الوسائل لها أحكام المقاصد[2]، ومعلوم أن المواد المقروءة أو المسموعة أو المشاهدة هي وسائل وذرائع، فإذا كانت تؤدي إلى محرم حكم بتحريمها؛ لأن الشريعة إذا حرمت شيئاً أوصدت كل طريق يوصل إليه.

والأدلة على إيصاد أي طريق يوصل إلى الفاحشة كثيرة منها:

١- قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢] فنهى الله تعالى عن قربان الزنا، والنهي عن قربانه أبلغ من النهي عن مجرد فعله؛ لأن ذلك يشمل النهي عن جميع مقدماته ودواعيه؛ فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه خصوصاً هذا الأمر الذي في كثير من النفوس أقوى داع إليه[3].

والنهي عن قربان الزنا يشمل النهي عن كل ما يؤدي إليه مما يسعر الغرائز ويثير الشهوات ويشغل الفكر بالفواحش.

٢- قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [النور: ٣٠] قال جَرِير بن عبد الله - رضي الله عنه -:

---

(١) فتح الباري: ١٣/ ٥٢٥-٥٢٦. وينظر: الفتاوى الهندية: ٥/ ٣٧٨، والفتاوى الفقهية الكبرى: ١/ ٥١.

(٢) ينظر: القواعد الحسان في تفسير القرآن: ١٦٧

(٣) تفسير السعدي: ٤٥٧.

سَأَلْتُ رَسُولَ الله ﷺ عن نَظَرِ الْفُجَاءَةِ فَأَمَرَنِي أَنْ أَصْرِفَ بَصَرِي[1] ومعلوم أن النظر إلى النساء والعورات سبب لاشتغال الفكر بالفاحشة، فربما وقع فيها بسببه، وهكذا النظر في الروايات والقصص الجنسية، والشعر الفاحش.

٣- قوله تعالى: ﴿وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١].

نقل القرطبي عن الزجاج رحمهما الله تعالى قوله: سماع هذه الزينة أشد تحريكاً للشهوة من إبدائها[2].

٤- قوله تعالى: ﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [الأحزاب: ٣٢].

قال الطبري - رحمه الله تعالى -: فلا تلن بالقول للرجال فيما يبتغيه أهل الفاحشة منكن[3]، ونقل ابن عطية عن ابن زيد قوله: خضوع القول ما يدخل في القلوب الغزل[4].

ولا يؤاخذ الإنسان بما يرد عليه من أفكار سيئة سواء أكان في جوانب الشبهات أم في جوانب الشهوات ما لم ينتج عن هذا الفكر قول أو عمل؛ لما جاء في حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قال: قال النبي ﷺ: إِنَّ الله تَجَاوَزَ لي عن أُمَّتِي ما وَسْوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا ما لم تَعْمَلْ أو تَكَلَّمْ. وفي رواية: إِنَّ الله تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي ما حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا ما لم يَتَكَلَّمُوا أو يَعْمَلُوا بِهِ[5].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب نظر الفجأة: ٣/ ١٦٩٩رقم (٢١٥٩).

(٢) تفسير القرطبي: ١٢/ ٢٣٨، وينظر: تفسير السعدي: ٥٦٧.

(٣) تفسير الطبري: ٢٢/ ٢، وينظر: تفسير البغوي: ٣/ ٥٢٧، والتسهيل لعلوم التنزيل: ٣/ ١٣٧، وتفسير السعدي: ٦٦٤.

(٤) تفسير ابن عطية: ٤/ ٣٨٣.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه: ٢/ ٨٩٤، رقم (٢٣٩١) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر: ١/ ١١٦، رقم (١٢٧).

قال ابن بطال - رحمه الله تعالى -: فالوسوسة ملغاة مطرحة لا حكم لها ما لم تستقر وتثبت[١].

وقال النووي - رحمه الله تعالى -: المراد به الخواطر التي لا تستقر، قالوا: وسواء أكان ذلك الخاطر غيبة أم كفراً أم غيره، فمن خطر له الكفر مجرد خاطر من غير تعمد لتحصيله ثم صرفه في الحال فليس بكافر ولا شيء عليه[٢].

وقال القرطبي - رحمه الله تعالى -: وخطرات النفس متجاوز عنها بإجماع[٣].

خامساً: تعلم العلوم التي تضر ولا تنفع أو التي ضررها أكثر من نفعها، أو إعمال الفكر فيها، مثل: السحر ومنه التنجيم وعلم الحروف (السيمياء) وتعلم الفلسفة وعلم الكلام.

تعلم الفلسفة وعلم الكلام:

الفلسفة: الحكمة[٤] والفيلسوف كلمة يونانية، وتعني: محب الحكمة، وأصلها (فيلا) وهو المحب، و(سوفا) وهي الحكمة، والاسم: الفلسفة[٥].

وذكر الغزالي أن أجزاءها أربعة:

أحدها: الهندسة والحساب.

الثاني: المنطق.

الثالث: الإلهيات.

---

(١) شرح صحيح البخاري: ٦/ ١٩٩.
(٢) الأذكار: ٢٧٤.
(٣) تفسير القرطبي: ٣/ ٣٤٦.
(٤) لسان العرب: ٩/ ٢٧٣، مادة (فلسف)
(٥) القاموس المحيط: ١٠٦٢

الرابع: الطبيعيات[1].

وقد استقلت عنها العلوم النافعة المتصلة بها وأصبحت الفلسفة علماً على ما يسمى (الميتافيزيقيا) وهي علم ما بعد الطبيعة[2].

دعاة إلى الفلسفة في عصرنا:

لما كانت الهيمنة المادية سياسية واقتصادية وعسكرية وإعلامية للغربيين، وهم يقدسون العقل، ويقدمونه في كافة المجالات، ويزجون به فيما لم يخلق له، ولا طاقة له به من الغيب؛ مما أدى بكثير منهم إلى إنكار الغيب، أو الإيمان به على نحو خاطئ؛ فإن كثيراً من الناقلين عن الغرب أعادوا الدعوة بقوة لعلوم الفلسفة، وطالبوا بتقليص المناهج المبنية على الوحي لصالحها، زاعمين أن علوم الوحي سبب تأخر الأمة، مدعين أن تقصير الأمة في الأخذ بالفلسفة وتقريرها سيؤدي إلى مزيد من التخلف والانحطاط.

---

(١) إحياء علوم الدين: ١/ ٢٢. ومنهم من قسمها إلى قسمين كأرسطو، هما:
الأول: نظري، وهو العلوم الطبيعية والرياضية وما بعد الطبيعة (الفلسفة الأولى).
الثاني: علمي: وهو الأخلاق والسياسة والفن.
ومنهم من قسمها إلى ثلاثة أقسام:
الأول: الإلهية، ويبحث في وجود الله تعالى.
الثاني: الطبيعية وتبحث في الطبيعة.
الثالث: الإنسانية وتبحث في الإنسان.
ومنهم من جعل أقسامها الثلاثة: الميتافيزيقيا، والطبيعة، وسائر العلوم.
والتقسيم المشهور في زمننا:
الأول: الأنطولوجيا، وتعني: الوجود.
الثاني: الأبستمولوجيا، وتعني: المعرفة.
الثالث: الأكسولوجيا، وتعني: القيم.

(٢) ويقسمونها إلى عامة وخاصة، فالعامة: علم الوجود بما هو موجود، والخاصة: علم الموجودات ونظرية الكون وحقيقة المادة. ينظر: المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية: ٨٥٩.

ومن يدعون لإحياء الفلسفة ينطلقون في ذلك مما قرروه من حرية الفكر، ولزوم إطلاق الفكر من أي قيد يقيده، حتى لو كان البحث فيها يتعلق بالله تعالى، وبالوجود وبدايته ونهايته، مع أننا قد كفينا ذلك بالوحي، والعقول تقصر عن إدراكه مهما بلغت، ولم يلحظوا أن أكثر الدول الإسلامية قد قررت المناهج الفلسفية في التفكير، وفي التعليم العام والعالي منذ عقود، ولم تنتشلهم من تخلفهم، مما يدل على أن دعواهم لا يسندها الواقع؛ بل يخالفها تماماً.

ومن أقوالهم في الدعوة إلى الفلسفة وتعظيمها:

١- الفلسفة باعتبارها جهداً عقلياً للوصول إلى الأعماق الفكرية من خلال الاستدلال، والاستبطان والمنطق ليست مما يمكن رفضه، فالدين يحثنا على التفكير، وخاطب المسلمين كثيراً للتدبر في آيات الكون والنفس، وهذا التدبر يتقاطع مع الفلسفة في الوصول إلى المنتهيات الإدراكية للعقل البشري، وتلك غاية ومقصد الفلسفة التي تجد رفضاً كلياً لمنهجها البحثي والفكري لدى قطاعات واسعة من المسلمين[١].

٢- وأسوأ فكرة يمكن أن يكوّنها العامي أو القارئ العادي عن الفلسفة أنها معادية للدين. ولطالما سمعنا وقرأنا لكتّاب يزعمون أنهم مثقفون وعلماء يكتبون دراسات ومقالات وكتباً في تحريم الفلسفة، و تبيان خطرها؛ لأنهم ورثوا بعضَ الآراء التي خاضتْ صراعاً قديماً مع بعض الأطروحات الفلسفية دون أن يفهموا شيئاً في الحقيقة[٢].

---

(١) طلابنا لا يعرفون (الفلسفة).. لماذا؟ سعد سالم، مجلة شمس، ٢٥/ ١١/ ٢٠٠٩، عدد (١٤١٤)

(٢) أهمية الفلسفة، شايع الوقيان، جريدة عكاظ ٣/ ٧/ ١٤٢٩، عدد: (٢٥٧٦)، وينظر: مستقبل الفلسفة في السعودية، منصور بن عبد الله المشوح، المجلة الثقافية التابعة لجريدة الجزيرة ٨/ ١/ ١٤٣٠، عدد: (٢٦٥) ظاهرة تحريم الكتب والروايات، مثنى كاظم صادق، مجلة الحوار المتمدن، ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٧، عدد: (٢٠٦٩)، وإلى عقلاء الكويت والخليج: ما مزايا تدريس الفلسفة؟ العفيف الأخضر، جريدة إيلاف الألكترونية، ٣٠/ أكتوبر/ ٢٠٠٨م.

٣- ومنهم من يرى: أن الحائل الأساسي الذي يمنع العقل العربي من الإسهام في النظرية النقدية نابع من النظرة المتوجسة للفلسفة في الحياة... وأحياناً تحريم الفلسفة نفسها... وفي النهاية لا بد من إتاحة أكبر قدر من الحرية في التفكير والإبداع والرؤى الفلسفية، فإدانة كاتب واحد كفيلة بأن تخرس جيلاً بكامله. فكتاب عبد الرحمن بدوي (الزمان الوجودي) سبق كتاب سارتر (الوجود والعدم) بنحو خمسة عشر عاماً[1].

قلت: لكي نعرف أن مطالبات بعض كتاب عصرنا بفتح المجال للحرية الفكرية، وعدم حظر أي نوع من العلوم أو الأفكار ما هي إلا لتسويغ الانحراف الفكري بذريعة حرية الفكر؛ فإن كتاب بدوي الذي ساقه الكاتب في معرض الدعوة إلى الفلسفة هو تقرير للمذهب الوجودي الحر بصيغته الإلحادية؛ إذ إن بدوي يرى أن الوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضي الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية[2].

وينفي بدوي وجود الله تعالى فيقول: الوجود الحق والوحيد هو الوجود الإنساني، حتى صارت شارته هي: من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان، أوكل شيء للإنسان، ولا شيء ضد الإنسان، ولا شيء خارج الإنسان[3].

ويقول: كل شيء بالصدفة، بالصدفة أتيت إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم[4].

---

(١) مقابلة مع د. صالح السروي على هامش مؤتمر النقد الدولي في القاهرة، جريدة: القبس الكويتية، ٧/٦/١٤٢٩، عدد: ١٢٥٨٤

(٢) دراسات في الفلسفة الوجودية: ٢٠٣

(٣) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي: ٦.

(٤) سيرة حياتي: ١/٥.

ولا يرى تقييد الحرية بأي قيد ديني أو أخلاقي أو عرفي؛ بل يجعلها مطلقة إلا في انتهاك حرية الآخرين فيقول بدوي: القيد الوحيد الذي يرد على حرية الفرد هو التعارض مع حرية الآخرين، وأما ما عدا ذلك من قيود فهو إهدار للحرية[1].

وما دام أن هؤلاء يحللون الفلسفة ويدعون إليها فمن باب أولى أن يحللوا علم الكلام؛ لأن الفلسفة شر منه.

الأدلة على تحريم الفلسفة:

تتسق الدعوة إلى دراسة الفلسفة مع حرية الفكر؛ بل يرى دعاة الحرية الفكرية من العلمانيين أنه لا سبيل إلى هدم الوحي وإخراجه عن سياقه، وتحريف دلالته، وتعطيل العمل به إلا بإحياء الفلسفة، وعلماء الإسلام فطنوا لما في الفلسفة من انحراف منذ أن ترجمت كتب الفلاسفة، ونصوا على تحريمها، ومن الأدلة على ذلك:

١- أن نصوص الكتاب والسنة تدل على حفظ الضرورات الخمس، ومنها حفظ الدين، بل هو أهمها، وقد ثبت من واقع من دخلوا الفلسفة من المسلمين أنها مفسدة للدين، كما يدل على ذلك ما نقل عنهم، حتى بلغ حد التواتر.

٢- أن نصوص الكتاب والسنة جاءت آمرة بحفظ العقل، وقد ثبت من واقع من دخل الفلسفة من المسلمين أن الفلسفة أفسدت عقولهم تجاه الغيبيات.

٣- قول الله تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة: ١٠٢] وقد ثبت ضرر الفلسفة في الدين والعقل على من يتعاطها، وقد استدل بعض المفسرين بهذه الآية على النهي عن تعاطي الفلسفة، فقال أبو السعود - رحمه الله تعالى -: وفيه أن

(١) سيرة حياتي: ١/ ٣٥٠. وقد ذُكر أنه تاب وهو على فراش المرض قبيل وفاته في مقابلة أجرتها معه مجلة الحرس الوطني في ١/ ١٠/ ٢٠٠٢، عدد (٢٤٤): ٦٨-٧٠، ينظر: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب: ٦٥-٧٠.

الاجتناب عما لا يؤمن غوائله خير كتعلم الفلسفة التي لا يؤمن أن تجر إلى الغواية[1].

٤- قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِندَهُم مِّنَ الْعِلْمِ﴾ [غافر: ٨٣]. قال السعدي - رحمه الله تعالى -: وهذا عام لجميع العلوم التي نوقض بها ما جاءت به الرسل، ومن أحقها بالدخول في هذا علوم الفلسفة والمنطق اليوناني الذي ردت به كثير من آيات القرآن، ونقصت قدره في القلوب، وجعلت أدلته اليقينية القاطعة أدلة لفظية لا تفيد شيئاً من اليقين، ويقدم عليها عقول أهل السفه والباطل، وهذا من أعظم الإلحاد في آيات الله، والمعارضة لها والمناقضة، فالله المستعان[2].

٥- قوله تعالى: ﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [النجم: ٢٩] وفي الاشتغال بالفلسفة إعراض عن ذكر الله الذي هو القرآن، وإعراض عن طريقته في الاستدلال، وعن الإيمان بالغيب إلى التشكيك فيه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة، مثل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم؛ فإنهم يتكلمون في سياسة النفس، وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة، وما ضموا إليه مما ظنوه من الشريعة، وهم في غاية ما ينتهون إليه دون اليهود والنصارى[3].

وقد نص جمهور العلماء من شتى المذاهب الأربعة على تحريم الفلسفة[4] حتى قال ابن الصلاح - رحمه الله تعالى -: الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة

---

(١) تفسير أبي السعود: ١/ ١٤٠، وانظر: الكشاف: ١/ ١٩٩ وتفسير النسفي: ١/ ٦٢،

(٢) تفسير السعدي: ٧٤٤.

(٣) مجموع الفتاوى: ٣٢/ ٢٣٣.

(٤) ينظر: غمز عيون البصائر: ٤/ ١٢٥، والقوانين الفقهية: ٢٧٧، ومغني المحتاج: ٤/ ٢١٠، والإقناع للشربيني: ٢/ ٣٩٧، وحواشي الشرواني والعبادي: ٩/ ٢١٤، وأسنى المطالب: ٤/ ١٨٢، والأشباه والنظائر للسيوطي: ٤١٦، وكشاف القناع: ٤/ ٣٤.

والضلال، ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان[1].

وقد ألحق السيوطي - رحمه الله تعالى - بالمبتدع الذي ترد روايته: من دأبه الاشتغال بعلوم الأوائل كالفلسفة والمنطق، صرح بذلك السلفي في معجم السفر، والحافظ أبو عبد الله بن رشيد في رحلته، فإن انضم إلى ذلك اعتقاده بما في علم الفلسفة من قدم العالم ونحوه فكافر، أو لما فيها مما ورد الشرع بخلافه وأقام الدليل الفاسد على طريقتهم فلا نأمن ميله إليهم[2].

علم الكلام:

ويعرفه أهله بأنه: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة[3].

وموضوعه عند الأقدمين: ذات الله تعالى وصفاته؛ لأن المقصود الأصلي من علم الكلام معرفته تعالى وصفاته[4].

ولكن هذه المعرفة لم تكن بالاقتصار على الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح، وإنما أدخلوا الأقيسة العقلية الفلسفية في هذا الغيب الذي يجب الإيمان به والتسلم على وفق ما جاءت به النصوص، دون الخوض في تفصيلاته التي لم يرد بها نص، وجعلوا أقيستهم حاكمة على النص، وقادهم ذلك إلى انحرافات كثيرة في الإيمان بالغيب من أظهرها وأشهرها: نفي صفات الله تبارك وتعالى كلها أو بعضها، وتأويل الوحي المثبت لها.

---

(١) فتاوى ابن الصلاح: ١/ ٢٠٩-٢١٠.
(٢) تدريب الراوي: ١/ ٣٢٧.
(٣) المواقف للإيجي: ١/ ٣١.
(٤) أبجد العلوم: ٢/ ٦٧.

وقد تبنى بعض مبتدعة هذا الزمن الدعوة إلى علم الكلام، وإحياء مواته، ونشره في الناس؛ لمزاحمة الأثر، والنكوص بالعقل إلى ما لم يخلق له، وتعطيله عما خلق له، يقول سعيد فودة: إن علم الكلام علم ضروري يحتاج إليه المسلمون، وإنه تتفاوت درجة الاحتياج إليه بين عامي وعالم، ومن زمان إلى آخر، ولكن الأمر الذي لا يشك فيه باحث أن هذا العلم من أهم العلوم الإسلامية[1].

من الأدلة على ذم علم الكلام وتحريم الاشتغال به:

١ - أنه اشتغال بالجدل المذموم، وقد نهى الله تعالى عن الجدل بالباطل في مواضع من كتابه الكريم فقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ﴾ [الحج: ٣] وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ [الحج: ٨].

وقد جاء في حديث أبي أُمَامَةَ - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: ما ضَلَّ قَوْمٌ بَعْدَ هُدًى كَانُوا عليه إلا أُوتُوا الْجَدَلَ ثُمَّ تَلَا رسول الله ﷺ هذه الْآيَةَ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨][2] وعن عَائِشَةَ - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ قال: إِنَّ أَبْغَضَ الرِّجَالِ إلى الله الْأَلَدُّ الْخَصِمُ[3].

قال الإمام البربهاري - رحمه الله تعالى -: واعلم أنها لم تكن زندقة ولا كفر، ولا شكوك ولا بدعة ولا ضلالة ولا حيرة في الدين إلا من الكلام، وأهل الكلام

---

(١) موقف الإمام الغزالي من علم الكلام: ١٦٧.

(٢) رواه الترمذي في سننه، كتاب التفسير، باب: ومن سورة الزخرف، وقال: حسن صحيح: ٥/ ٣٧٨، رقم (٣٢٥٣) وابن ماجه في مقدمة سننه، باب اجتناب البدع والجدل: ١/ ١٩، رقم (٤٨).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب قول الله تعالى: (وهو ألد الخصام): ٢/ ٨٦٧، رقم (٢٣٢٥) ومسلم في صحيحه، كتاب: العلم، باب في الألد الخصم: ٤/ ٢٠٥٤، رقم (٢٦٦٨).

والجدل والمراء والخصومة، والعجب كيف يجترئ الرجل على المراء والخصومة والجدال والله يقول: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [غافر: ٤] فعليك بالتسليم والرضى بالآثار والكف والسكوت[١].

٢- أنه طريقة في علم التوحيد مبتدعة، وقد تواتر ذم السلف والأئمة لها، قيل لأبي حنيفة - رحمه الله تعالى -: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة[٢].

وقال الإمام مالك - رحمه الله تعالى -: ليس هذا الجدال من الدين في شيء[٣].

وقال الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى -: لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء، والله ما توهمته قط، ولأن يبتلى المرء بما نهى الله عنه خلا الشرك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام[٤].

وقال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى -: لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل[٥].

---

(١) شرح السنة للبربهاري: ٣٨، وقد جاء نحوه عن إبراهيم الخواص كما في تفسير السلمي: ٢/ ٢٠٦، وينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، القرطبي: ٢/ ٦٩٠.

(٢) رواه الهروي في كتابه ذم الكلام: ٥/ ٢٠٧-٢٠٨، رقم (١٠٠٦)، وينظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة: ٤٦.

(٣) المفهم: ٢/ ٦٩١، وينظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله، أبو الفضل المقرئ: ٩١-٩٢، وفتح الباري لابن رجب: ٥/ ٩٩.

(٤) رواه الأصبهاني في كتابه: الحجة في بيان المحجة: ١/ ١١٥، وابن عساكر في كتابه: تبيين كذب المفتري: ٣٣٦-٣٣٧.

(٥) جامع بيان العلم: ٢/ ٩٥.

وقد كان الصحابة يقررون مسائل العقيدة بنصوص الكتاب والسنة، فيثبتون ما أثبته الله تعالى، وينفون ما نفاه، ولا يتكلفون علم ما لم يرد في الكتاب والسنة، فخالفهم أهل الكلام في ذلك، وجعلوا أقيستهم حكماً على النصوص.

قال أبو الوفاء بن عقيل - رحمه الله تعالى - لبعض أصحابه: أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض؛ فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت، قال: وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك، وكثير منهم إلى الإلحاد تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين[1].

٣- أنه سبب للصدود عن الكتاب والسنة؛ ولذا كان كثير من المتكلمين من أجهل الناس بالتفسير والحديث؛ لإعراضهم عن الكتاب والسنة واشتغالهم بالجدل المذموم، بل لا يخلو كلام المتكلمين من مخالفة الكتاب والسنة، وتأويل ما لا يوافق أهواءهم؛ فإنهم يعظمون العقل ويقدمونه على الوحي، ويجعلون الوحي تابعاً له، فما لم يوافق عقولهم طرحوه أو تأولوه. يقول السمعاني - رحمه الله تعالى -: فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل؛ فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعا للمعقول، وأما أهل السنة قالوا الأصل الاتباع والعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء صلوات الله عليهم، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء[2].

٤- أنه سبب لسقوط هيبة الله عز وجل من القلوب، بسبب كثرة الجدال فيه وفي أسمائه وصفاته بمحض العقل؛ ولذا كان الإمام أبو بكر الشاشي - رحمه الله تعالى -

(١) تلبيس إبليس: ١٠٥، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: ٦١.
(٢) الانتصار لأصحاب الحديث: ٨١.

يعيب على أهل الكلام كثرة خوضهم فيه تعالى وفي ذكر صفاته؛ إجلالاً لاسمه تعالى ويقول: هؤلاء يتمندلون بالله عز وجل[١].

وقال الجنيد بن محمد - رحمه الله تعالى -: أقل ما في الكلام سقوط هيبة الرب جل جلاله من القلب، والقلب إذا عرى من الهيبة من الله عرى من الإيمان[٢].

وقال القرطبي - رحمه الله تعالى -: ولو لم يكن في الكلام شيء يذم به إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقاً بالذم وجديراً بالترك:

- إحداهما: قول طائفة منهم: إن أول الواجبات الشك في الله تعالى.

- والثانية: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها، والأبحاث التي حزروها، فلا يصح إيمانه وهو كافر.

فيلزمهم على هذا تكفير أكثر المسلمين من السلف الماضين وأئمة المسلمين، وأن من يبدأ بتكفيره أباه وأسلافه وجيرانه، وقد أُورد على بعضهم هذا، فقال: لا يشنع عليَّ بكثرة أهل النار[٣].

٥- اعتراف كثير من الكبار الذين خاضوا هذا المجال بأنهم لم يحصلوا علماً، ولم يسلموا من الشك، وودوا لو سلموا من التقحم في الكلام، ومن أقوالهم فيه:

أ- قال أحمد بن سنان - رحمه الله تعالى -: كان الوليد بن أبان الكرابيسي خالي فلما حضرته الوفاة قال لبنيه: أتعلمون أحداً أعلم بالكلام مني؟ قالوا: لا، قال: فتتهموني؟ قالوا: لا، قال: فإني أوصيكم أتقبلون؟ قالوا: نعم، قال: عليكم بما عليه أصحاب الحديث؛ فإني رأيت الحق معهم[٤].

---

(١) الشفا للقاضي عياض: ٢/ ٣٠١، وفتاوى السبكي: ٢/ ٥٧٨.
(٢) الاستقامة: ١/ ١١١، وسير أعلام النبلاء: ١٤/ ٦٨، وينظر: تأويل مختلف الحديث: ٦١-٦٢.
(٣) المفهم: ٢/ ٦٩٣.
(٤) رواه الخطيب في شرف أصحاب الحديث: ٥٦، وابن الجوزي في المنتظم: ١٠/ ٢٧٣.

ب- قال أبو المعالي الجويني - رحمه الله تعالى -: لقد جلت أهل الإسلام جولة وعلومهم، وركبت البحر الأعظم، وغصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك في طلب الحق وهرباً من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق: عليكم بدين العجائز؛ فإن لم يدركني الحق بلطيف بره فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني. وكان يقول لأصحابه: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به[1].

ج- قال الرازي - رحمه الله تعالى -: ولقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن اقرأ في الإثبات: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠] ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وأقرأ في النفي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي[2].

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى - تعليقاً على قول الرازي: فهذا إنشاده وألفاظه في آخر كتبه، وهو أفضل أهل زمانه على الإطلاق في علم الكلام والفلسفة، وكلام أمثاله في مثل ذلك كثير جداً[3].

ولذا قال الغزالي - رحمه الله تعالى -: أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام[4].

---

(١) رواه ابن الجوزي في المنتظم: ١٦/ ٢٤٥، وفي تلبيس إبليس: ١٠٤.
(٢) النبوات لابن تيمية: ٢٥٧، وسير أعلام النبلاء: ٢١/ ٥٠١.
(٣) إغاثة اللهفان: ١/ ٤٥.
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤/ ٢٨.

المطلب الثالث
مذهب الشك ونقده

الشك: تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر[1] وقال السمعاني - رحمه الله تعالى -: «هو التردد بين طرفي نقيض»[2]، وقال الرازي - رحمه الله تعالى -: «هو أن يبقى الإنسان متوقفاً بين النفي والإثبات»[3].

ومذهب الشك هو العماد الذي يتكئ عليه الفكر الغربي المعاصر منذ أن دعا إلى الشك الفيلسوف رينيه ديكارت؛ إذ يقول: «أنا أشك إذاً أنا موجود. والشك عند ديكارت هو خطوة التأمل الفلسفي الأولى والأساسية، وهو السبيل الأمثل للوصول إلى اليقين، وهو وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحاً»[4] حين يقول: «الشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها؛ فخبرتي بالخطأ وتعرضي له منذ

(١) الورقات في أصول الفقه للجويني: ٩، وقواطع الأدلة في الأصول للسمعاني: ١/ ٢٣.

(٢) تفسير السمعاني: ٣/ ١٠٧.

(٣) التفسير الكبير: ١٨/ ١٥.

(٤) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت: ٥٩.

عهد بعيد، واحتمال تجدده بفعل تلك الأحكام التي خضعت لها ولم أتبين صحتها، سواء أكانت أحكاماً فرضها الآخرون من معلمين أو مرشدين، أو من وكّل إليهم أمري، أم أحكاماً فرضها عليّ الحس أو الخيال - وتعرضها للخطأ معروف - إن كل هذا يدعوني إلى الشك»[1].

ولا يستثني ديكارت أي شيء من لزوم الريبة فيه، وإخضاعه لعملية الشك قبل الوثوق به، حتى الغيبيات التي لا تدرك بالعقل وحده، ويدل على ذلك قوله: «إن هناك ثمة أحكاماً كثيرة تسرعنا في إصدارها على الأشياء ربما تحول دون بلوغنا الحق، وعلقت بعقولنا قبل التيقن منها، حتى أنه لم يعد هناك أمل في التخلص منها إلا إذا شرعنا مرة أخرى في حياتنا إلى وضع جميع الأشياء التي قد تنطوي على أقل قسط من الريبة موضع الشك»[2].

وأصحاب مذهب الشك يقسمونه إلى قسمين[3]:

الأول: الشك المنهجي، ويصفونه بالمعتدل، ويدّعون أن الغرض منه هو التوصل إلى الحقائق، ومن يأخذ بهذا الشك فهو أقرب إلى الموضوعية من الجامد أو الجاحد.

الثاني: الشك المذهبي أو المعرفي؛ لأنه شك في أصل المعرفة، ويصفونه بالمتطرف: وهذا شك لا غرض منه سوى العبثية؛ لأنه هو في نفسه مذهب فلا ثوابت له، فصاحبه يشك ويشك في أنه يشك، وهو مذهب السفسطائيين.

والمسوقون للفكر الليبرالي الغربي في العالم الإسلامي يتأسون بالغربيين في ذلك، ويجعلون الشك هو الخطوة الأولى للمعرفة، وأنه بدون شك فلا معرفة؛ بل الجمود والتقليد والتخلف، ولهم مقولات فيه منها:

(١) ديكارت، د. نجيب بلدي: ٨٨.

(٢) ديكارت في الفلسفة العقلية: ١٢٩.

(٣) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين: ٢٨-٢٩.

١- لقد بلغ التفكير في الإسلام مبلغاً فلسفياً لم تبلغه ثقافة أو حضارة أخرى، حتى إن المسلمين وعلى رأسهم كبار المتكلمين أقروا مبدأ الشك والبحث للوصول إلى اليقين[١].

٣- مرض ثقافتنا الإسلامية هو اليقين الأعمى. الشك بما هو حَيرة بين خيارات أو سيناريوهات عدة ممكنة، وبما هو ارتياب في حقيقة واقعة ما، وبما هو إحجام عن إصدار حكم قيمة على فعل ما، وبما هو تساؤل عن المرويات والمعتقدات، وبما هو شك في امتلاك الحقيقة ناهيك عن الحقيقة المطلقة... لا محل له من الإعراب في ثقافتنا الإسلامية المشابهة في هذا الصدد لثقافات القبائل البدائية التي لا تعرف الشك. كل شيء آت لا ريب فيه. أحكامنا قطعية... حقائقنا بديهيات، ومعارفنا مسلّمات مستغنية عن البرهان. اليقين الأعمى ساد بين النخب منذ انتصار الإسلام الحنبلي[٢].

بيد أن مذهب الشك هذا قديم وليس حديثاً كما يظن كثير من الناس أن أول من قال به ديكارت، فأهل الكلام من أهل القبلة كان الشك منتشراً فيهم، خاصة المعتزلة، حتى جعلوه واجباً، ونُقل عن أبي هشام الجبائي قوله: أول الواجبات هو الشك لتوقف القصد إلى النظر عليه[٣].

وقيل لأبي الهذيل: إنَّك إذا راوَغْت واعتَلَلْتَ وأنتَ تكلِّم النظام وقمت فأحْسَنُ حالاتِك أنْ يشك الناسُ فيكَ وفيهِ، قال: خمسون شكاً خيرٌ من يقين واحد[٤].

---

(١) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان، حسن مصطفى الباش: ٧٣-٧٤.

(٢) ما مزايا تدريس الفلسفة؟ العفيف الأخضر، جريدة إيلاف الألكترونية، ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٨م، وينظر: لنشك حتى لا نقع في شر قطعياتنا، يوسف أبا الخيل، صحيفة الرياض، عدد(١٣٧٨٢) ١٩/ ٢/ ١٤٢٧هـ.

(٣) شرح المقاصد في علم الكلام، للتفتازاني: ١/ ٤٨، وقد رد الإيجي في المواقف على الجبائي: ١/ ٦٧.

(٤) الحيوان: ٣/ ٦٠.

بل إن الجاحظ جعل اليقين للعوام، والشك للخواص[1].

وأبو العلاء المعري ورد في شعره ما يدل على أنه وقع في الشك، منه قوله:

أمـــا الـــيــقـــينُ، فـــلا يـــقـــينَ، وإنمـــا

أقصـى اجتهادي أن أظُـنّ وأحـدِسـا[2]

وقد اضطرب الناس في عقيدته؛ لأن له شعراً مليئاً بالإيمان وتعظيم الله تعالى، وله شعر مغرق في الكفر والإلحاد؛ ولذا نحا بعض الدارسين إلى أنه مر بمراحل وأطوار في حياته، وتنقل بين الشك والجحود واليقين[3].

وأبو حامد الغزالي انتابته شكوك قال - رحمه الله تعالى - في وصفها: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وريعان عمري غريزة، وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي، وحتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا[4].

إلى أن قال: أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشكل في تلك الحال فيها، وثم تستيقظ فتعلم: أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك

---

(١) المصدر السابق: ٦/ ٣٧.

(٢) اللزوميات: ٢/ ٣١.

(٣) قال ابن الجوزي - رحمه الله تعالى -: وكانت أحواله تدل على اختلاف عقيدته، وقد حكي لنا عن أبي زكريا أنه قال: قال لي المعري: ما الذي تعتقد؟ فقلت في نفسي: اليوم أعرف اعتقاده، فقلت: ما أنا إلا شاك، فقال: هكذا شيخك. المنتظم: ١٦/ ٢٣ وهو في معجم الأدباء: ١/ ٤٠٧، وللمزيد انظر: المعري في فكره وسخريته، د. عدنان العلي، ودراسات في تراث أبي العلاء المعري، د. إبراهيم السامرائي، ورهين المحبسين أبو العلاء المعري بين الإيمان والإلحاد، عبد الكريم الخطيب.

(٤) المنقذ من الضلال: ٥-٦.

بحس أو عقل هو حق؟ . . . فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل الداء، ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر[1].

ويرى بعض الباحثين[2] أن الغزالي هو أول من أصلّ للشك المنهجي، وحدد مهمته، وأكد وجوبه بقوله: فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة[3].

والداعون لمنهج ديكارت في الشك يزعمون: أن الشك عند ديكارت يختلف عن الشك الذي كان سائداً قبل عصره، فالشك عند ديكارت هو شك مؤقت يقوم على هدم الماضي في سبيل إصلاح ما فسد منه، أو إعادة النظر فيه، في حين أن الشك عند من سبقه هو الشك المطلق.

والصحيح أن الشك بقسميه المطلق والمعرفي كان موجوداً قبل ديكارت، وكلام الغزالي السابق واضح في أن شكه لم يكن مطلقاً، وإنما كان شكاً معرفياً، وهو أيضاً ما قرره الجاحظ قبل الغزالي.

---

(١) المصدر السابق: ٩-١١.

(٢) إمكانية المعرفة وموقف الفكر الإسلامي من مذاهب الشك، د. علي بن العجمي العشي، مجلة الدراسات الاجتماعية، عدد(٢٣)، إبريل ٢٠٠٧، ص٢٢٣.

(٣) ميزان العمل: ١٧٥.

وكثير من أبناء المسلمين المتسبون للفكر والثقافة أخذتهم موجة الشك الديكارتي، وانبهروا بها، وجعلوها الطريق الوحيد للمعرفة، وكثير منهم حاولوا تطبيق هذا المنهج على نصوص الوحي كما فعل طه حسين حين شكك في قصص القرآن وقال في تقرير منهجه: أريد أن اصطنع في الأدب العربي هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً[١] ثم يقول: للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي[٢].

ومن تأثير مذهب الشك على كثير من المتكلمين أنهم جعلوا أول واجب على المكلف هو المعرفة، أو النظر، أو القصد إلى النظر[٣].

ومذهب الشك هذا قد أثر فيمن ينسبون للمدرسة العقلية من المفكرين المسلمين كالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ونحوهم.

يقول محمد عبده: فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي. . . إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله؛ لينتقل إلى تحصيل الإيمان بالرسل وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة[٤].

---

(١) في الشعر الجاهلي: ١١.
(٢) المصدر السابق: ٢٦.
(٣) انظر: أمالي ابن سمعون: ١/ ٢٠٩، والغنية في أصول الدين: ١/ ٥٥، والاستقامة: ١/ ١٤٢.
(٤) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده: ٣/ ٢٧٩-٢٨٠.

أدلتهم على تقرير الشك:

يستدل المقررون لنظرية الشك بأدلة من الكتاب والسنة هي[1]:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩] فهذا الرجل قد شك في قدرة الله تعالى على إحياء القرية، وأقره الله تعالى على الشك، وذكر قصته في القرآن.

وقد اختلف المفسرون في حال من وقعت له هذه الحادثة على قولين:

الأول: إنه مؤمن بالله تعالى، وليس عنده شك في قدرته عز وجل، ولكنه أراد الاطمئنان وزيادة اليقين، ثم اختلف القائلون بذلك في عين هذا الرجل على أقوال:

١ - إنه نبي الله تعالى عزير عليه السلام، ونسب هذا القول لعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وأبي العالية وعكرمة وسعيد بن جبير وناجية بن كعب وقتادة والضحاك والسدي ومقاتل[2].

---

(١) ينظر: العقل المغلق (الدوجماطيقية) د. محمد عثمان الخشت، مجلة المعرفة، عدد: ١٣٣، واللاإرادية واللايقينية، د. محمد الخشت، مجلة المعرفة، عدد: ١٧٤، والقرآن والشك، د. جودت سعيد، كتاب إلكتروني لم يطبع، والشك في تاريخنا المقدس هو أول الصواب، د. سيد القمني، موقعه الألكتروني، ولنشك حتى لا نقع في شر قطعياتنا، يوسف أبا الخيل، صحيفة الرياض، ١٩/ ٢/ ١٤٢٧هـ، عدد: ١٣٧٨٢، ورأي جالينوس والغزالي وموقف ابن رشد بخصوص مسألة بقاء الشمس واندثارها، محمد باسل الطائي، مجلة دراسات شرقية، تصدر عن مركز الأبحاث الشرقية، باريس، على الشبكة الإلكترونية، ودين الفلسفة في فلسفة الدين، عبود الخالدي، الموقع الألكتروني للمعهد العربي للبحوث والدراسات الإستراتيجية.

(٢) تفسير ابن أبي حاتم: ٢/ ٥٠٠ وتفسير الماوردي: ١/ ٣٣١ وتفسير ابن الجوزي: ١/ ٣٠٩.

٢- إنه نبي من أنبياء بني إسرائيل واسمه أرمياء، قاله وهب و مجاهد وعبد الله بن عبيد بن عمير . وساق بعض المفسرين قصة طويلة لأرمياء من أخبار بني إسرائيل[١] ونقل القرطبي - رحمه الله تعالى - أنه نبي[٢] .

٣- إنه حزقيل بن بوزا[٣] ورجحه ابن عاشور[٤] .

٤- إنه شعيا[٥] .

القول الثاني: إنه رجل كافر شك في البعث، ونقل هذا عن مجاهد[٦] وذكر الرازي أنه قول أكثر المفسرين من المعتزلة[٧] .

والصواب أنه لا دليل على معرفة عين هذا الرجل، وهل كان نبياً من أنبياء بني إسرائيل أم لا؟ إذ الوقوف على ذلك لا سبيل إليه إلا بالنص، ولا نص في ذلك، وكل ما نقله المفسرون هو من أخبار بني إسرائيل التي لا يحكم بثبوتها ولا بنفيِّها .

قال الطبري - رحمه الله تعالى -: ولا بيان عندنا من الوجه الذي يصح من قبله البيان على اسم قائل ذلك، وجائز أن يكون ذلك عزيراً، وجائز أن يكون إرميا، ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه؛ إذ لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق اسم قائل ذلك[٨] .

وبناء على اختلاف المفسرين السابق في تحديد دين الرجل، ومعرفة ما قال هل كان على وجه الشك أم لزيادة الطمأنينة واليقين؟ فقد انقسموا إلى ثلاث طوائف:

---

(١) تفسير الطبري: ٣/ ٣٢ وتفسير البغوي: ١/ ٢٤٣-٢٤٥ وتفسير القرطبي: ٣/ ٢٩٤ .
(٢) تفسير القرطبي: ٣/ ٢٨٩ .
(٣) تفسير ابن أبي حاتم: ٢/ ٥٠٠، والدر المنثور، للسيوطي: ٢/ ٢٩ .
(٤) التحرير والتنوير: ٣/ ٣٥ .
(٥) تفسير القرطبي: ٣/ ٢٨٩
(٦) تفسير ابن الجوزي: ١/ ٣٠٩ .
(٧) تفسير الرازي: ٧/ ٢٦ .
(٨) تفسير الطبري: ٣/ ٢٩، وينظر: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: ١٠٩ .

الطائفة الأولى: حملوا قول هذا الرجل على التعجب من قدرة الله تعالى، وطلب الطمأنينة وزيادة اليقين على غرار قول الخليل عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [البقرة: ٢٦٠] وإلا فهو مؤمن موقن بقدرة الله تعالى على إحياء الأموات، فأراه الله تعالى آية في نفسه وحماره، وعليه أكثر المفسرين فيما وقفت عليه من مصادرهم.

قال البغوي - رحمه الله تعالى -: قالها تعجباً لا شكاً في البعث[1].

وقال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: وليس يدخل شك في قدرة الله على إحياء قرية بجلب العمارة إليها، وإنما يتصور الشك من جاهل في الوجه الآخر، والصواب ألَّا يتأول في الآية شك[2].

وذكر ابن عاشور - رحمه الله تعالى - أن الاستفهام في قول الله تعالى: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ هو استفهام إنكار واستبعاد.

والظاهر أن ابن عاشور يرى أن هذا الإنكار والاستبعاد هو لزيادة اليقين لا لذات الإنكار؛ ذلك أنه رجح أن من وقعت له هذه الحادثة هو النبي حزقيال عليه السلام، ويؤكد ذلك قوله في تفسير آخر الآية: ﴿قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩] وجاء بالمضارع ليدل على ما في كلام هذا النبي من الدلالة على تجدد علمه بذلك؛ لأنه عَلِمه من قبلُ وتجدد علمه إياه[3].

---

(١) تفسير البغوي: ١/ ٢٤٤.

(٢) تفسير ابن عطية: ١/ ٣٤٨، وينظر: بحر العلوم: ١/ ١٩٧، وتفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٢/ ٢٤- ٢٥، والبداية والنهاية: ٢/ ٤٤، وتفسير الثعالبي: ٢/ ٢٤٥.

(٣) التحرير والتنوير: ٣/ ٣٦.

الطائفة الثانية: حملوا قول الرجل على الشك في قدرة الله تعالى على إحياء هذه القرية بعد خرابها، فأراه الله تعالى آية في نفسه وحماره وطعامه وشرابه. وهذا القول نقله الطبري قولاً لبعضهم، وعزاه القرطبي للطبري، والظاهر أن الطبري يميل إليه بدلالة ما يلي:

١- قوله - رحمه الله تعالى -: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تعالى ذكره عجَّب نبيه ممن قال إذ رأى قرية خاوية على عروشها ﴿**أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ مع علمه أنه ابتدأ خلقها من غير شيء، فلم يقنعه علمه بقدرته على ابتدائها حتى قال أنى يحييها الله بعد موتها[1].

٢- أنه حكى قول من قال: إنه شاك ولم يتعقبه[2].

٣- أنه رجح قراءة (قال اعْلَمْ) بفعل الأمر، على قراءة فعل المضارع ﴿**قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ فجعل المقول لله تعالى لا لهذا الرجل[3].

وهو ظاهر قول ابن جزي؛ إذ قال - رحمه الله تعالى -: ﴿**قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ ظاهر هذا اللفظ إحياء هذه القرية بالعمارة بعد الخراب ولكن المعنى إحياء أهلها بعد موتهم؛ لأن هذا الذي يمكن فيه الشك والإنكار؛ ولذلك أراه الله الحياة بعد موته[4].

واختاره السعدي - رحمه الله تعالى - فقال: ﴿**قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ استبعاداً لذلك وجهلاً بقدرة الله تعالى، فلما أراد الله به خيراً أراه آية في نفسه وفي حماره[5].

---

(١) تفسير الطبري: ٣/ ٢٩.
(٢) المصدر السابق: ٣/ ٣١.
(٣) المصدر السابق: ٣/ ٤٦.
(٤) التسهيل لعلوم التنزيل: ١/ ٩٠.
(٥) تفسير السعدي: ١١٢.

الطائفة الثالثة: ساقوا الاحتمالين ولم يرجحوا بينهما، لكن وجهوا قول من قال إنه كان نبياً على طلب الطمأنينة لا على الشك، ومن هذه الطائفة الرازي وابن عرفة.

قال الرازي - رحمه الله تعالى -: من قال: المارُّ كان كافراً؛ حمله على الشك في قدرة الله تعالى، ومن قال: كان نبياً؛ حمله على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة، أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾[1].

وقال ابن عرفة - رحمه الله تعالى -: إن كان كافراً فظاهر، وإن كان مؤمناً... فهو كان يعلم ذلك لكن علم المشاهدة أقوى من علم ما هو غائب[2].

والذي يظهر لي أن ما ذكره أصحاب الطائفتين -الأولى والثانية- محتمل، ولا مرجح لأحدهما؛ فقد يكون نبياً قال ذلك تعجباً لا شكاً، وطلب زيادة اليقين، ويحتمل أيضاً أنه ليس نبياً وقال ذلك على وجه الشك، ولا دليل يقطع بأنه نبي ولا أن ما قاله ليس شكاً؛ ولذلك لم يرجح أصحاب الطائفة الثالثة.

ومع كل ذلك فليس في هذه الآية دليل لدعاة الشك لما يلي:

١- أن شكه في قدرة الله تعالى محتمل وليس قاطعاً، وأكثر المفسرين على أنه لم يشك، والدليل إذا تطرق له الاحتمال سقط الاستدلال به.

٢- لو سلمنا أنه وقع في الشك فإنه لم يطلبه، ولم يسع إليه، وإنما وقع في قلبه رغماً عنه.

٣- أن الله تعالى لم يأمره بالشك ليصل إلى العلم، ولم يقره عليه؛ بل ضرب له مثلاً من نفسه يزيل شكه.

---

(١) تفسير الرازي: ٧/ ٢٩.

(٢) تفسير ابن عرفة: ٢/ ٤٤.

أما عدم مؤاخذته على شكه فمحتمل أن الله تعالى عفا عنه لجهله بقدرته سبحانه، والجاهل معذور حتى يعلم، أو أنه كان كافراً فلما رأى قدرة الله تعالى تاب إليه، واعترف بقدرته سبحانه، والتوبة تجب ما كان قبلها.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

اختلف المفسرون في السبب الذي جعل الخليل عليه السلام يسأل ربه تعالى أن يريه كيف يحي الموتى على أقوال أهمها ثلاثة[1]:

أحدها: أنه رأى ميتة تمزقها الهوام والسباع فسأل هذا السؤال، فيكون داخله شيء من الشك، وأنه سأل ذلك ليزيل عوارض الوسواس.

الثاني: أنه لما بشر باتخاذ الله تعالى له خليلاً سأل هذا السؤال ليعلم صحة البشارة؛ لأنه قال: ما علامة ذلك؟ قال: أن يجيب الله دعاءك ويحيي الموتى بسؤالك فسأل هذا السؤال.

الثالث: أنه لما نازعه نمرود في إحياء الموتى سأل ذلك ليرى ما أخبر به عن الله تعالى.

ولا دليل على شيء من هذه الأقوال؛ إذ سبيل معرفة ذلك هو النص، ولا نص في السبب الذي جعل الخليل عليه لسلام يسأل ربه عز وجل أن يريه كيف يحيي الموتى، وأيضاً لا أهمية لمعرفة السبب، وإنما المهم: هل كان سؤال الخليل عليه السلام لأجل شك داخله، أم كان ذلك لزيادة اليقين؟

---

(١) تفسير الطبري: ٣/ ٤٧، وتفسير الماوردي١/ ٣٣٤ وزاد المسير: ١/ ٣١٣ والعجاب في بيان الأسباب: ١/ ٦٢٠.

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن الخليل عليه السلام داخله شيء من الشك فدعا الله تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى، وهذا المعنى منقول عن ابن عباس وعطاء بن أبي رباح، أما ابن عباس - رضي الله عنهما - فإنه قال: «ما في القرآن آية أرجى عندي منها»[1] وأما عطاء - رحمه الله تعالى - فقال: «دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس فقال: رب أرني كيف تحيي الموتى»[2] وقال به الطبري[3]، ونقل ابن حجر أن بعض من حملوه على الشك جعله قبل نبوته عليه السلام[4].

وحجة هذا القول ظاهر الآية، وتفسير ابن عباس لها، وهو ترجمان القرآن؛ إذ يُفهم من كلامه أن الخليل عليه السلام وقع في الشك، ويؤكد معنى الآية حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال: «نَحْنُ أَحَقُّ بالشَّكِّ من إبراهيم إِذْ قال رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قال أو لم تُؤْمِنْ قال بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي... الحديث»[5].

قال الطبري - رحمه الله تعالى -: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما صح به الخبر عن رسول الله ﷺ أنه قال... وساق الحديث، ثم قال: وأن تكون مسألته ربه ما سأله أن يريه من إحياء الموتى لعارض من الشيطان عرض في قلبه... فسأل إبراهيم حينئذ ربه أن يريه كيف يحيي الموتى؛ ليعاين ذلك عياناً فلا يقدر بعد ذلك الشيطان أن

---

(١) رواه عبد الرزاق في تفسيره: ١/ ١٠٦، ومن طريقه رواه الطبري في تفسيره: ٣/ ٤٩.
(٢) رواه الطبري في تفسيره: ٣/ ٤٩، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٢/ ٥٠٨.
(٣) تفسير الطبري: ٣/ ٥٠.
(٤) فتح الباري: ٦/ ٤١١.
(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾: ٤/ ١٦٥٠ رقم (٣١٩٢) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب زيادة طمأنينة القلب بتظاهر الأدلة: ١/ ١٣٣، رقم (١٥١).

يلقي في قلبه مثل الذي ألقى فيه عند رؤيته ما رأى من ذلك»[١].

القول الثاني: إن الخليل عليه السلام لم يشك ولكن أراد زيادة اليقين والاطمئنان، وهو قول سعيد بن جبير وابن زيد والضحاك بن مزاحم وابن جريج وابن إسحاق، نقله الطبري عنهم بأسانيده[٢] وذكر ابن عطية والقرطبي أنه قول الجمهور[٣].

وأدلة هذا القول هي عموم أدلة الفطرة، وكون الخليل من أولي العزم من الرسل فكيف يقال بأنه شك في قدرة الله تعالى، وسيأتي ذكر هذه الأدلة بالتفصيل في الدليل الثالث من أدلة القائلين بالشك، وهي آيات سورة الأنعام في قصة مناظرة الخليل مع قومه؛ لأنها ألصق بآيات الأنعام من هذه الآية.

وجمهور المفسرين والعلماء مطبقون على ردِّ كلام الطبري - رحمه الله تعالى - في تقرير شك الخليل عليه السلام، فتعقبه ابن عطية - رحمه الله تعالى - قائلاً: وما ترجم به الطبري عندي مردود وما أدخل تحت الترجمة متأول.... إلى أن قال: فالشك يبعد على من ثبتت قدمه في الإيمان فقط، فكيف بمرتبة النبوءة والخلة؟! والأنبياء معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعاً، وإذا تأملت سؤاله عليه السلام وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكاً؛ وذلك أن الاستفهام بكيف إنما هو عن حال شيء موجود متقرر الوجود عند السائل والمسؤول... و(كيف) في هذه الآية إنما هي استفهام عن هيئة الإحياء والإحياء متقرر[٤].

ونقل القرطبي - رحمه الله تعالى - قوله وعقب عليه بقوله: هذا ما ذكره ابن عطية وهو بالغ، ولا يجوز على الأنبياء صلوات الله عليهم مثل هذا الشك؛ فإنه

---

(١) تفسير الطبري: ٣/ ٥٠.
(٢) تفسير الطبري: ٣/ ٤٧-٤٩، وانظر: تفسير الماوردي: ١/ ٣٣٤.
(٣) المحرر الوجيز: ١/ ٣٥٢، وتفسير القرطبي: ٣/ ٢٩٧.
(٤) المحرر الوجيز: ١/ ٣٥٢.

كفر، والأنبياء متفقون على الإيمان بالبعث، وقد أخبر الله تعالى أن أنبياءه وأولياءه ليس للشيطان عليهم سبيل فقال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: ٤٢] وقال اللعين: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٤٠]، وإذا لم يكن عليهم سلطنة فكيف يشككهم؟ وإنما سأل أن يشاهد كيفية جمع أجزاء الموتى بعد تفريقها، وإيصال الأعصاب والجلود بعد تمزيقها[١].

والذي يظهر لي - والله تعالى أعلم - هو رجحان قول الجمهور، وأما ما استدل به الطبري فجوابه ما يلي:

١- أن الآية ليس في لفظها ما يدل على شك الخليل - عليه السلام - في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، بل إن ظاهرها يدل على أن الخليل - عليه السلام - لم يشك؛ وذلك أنه قال ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ ولم يقل: رب هل تحيي الموتى[٢]، وطلبه للكيفية يدل على أن قدرة الله تعالى على إحياء الموتى مستقرة في قلبه، ولا شك عنده فيها.

وقال ابن رجب - رحمه الله تعالى -: وقد فسرها سعيد بن جبير بالازدياد من الإيمان، فإنه قال له: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] فطلب زيادة في إيمانه؛ فإنه طلب أن ينتقل من درجة علم اليقين إلى درجة عين اليقين وهي أعلى وأكمل[٣].

---

(١) تفسير القرطبي: ٣/ ٢٩٩، وانظر: تفسير السمعاني: ١/ ٢٦٦، وروح المعاني: ٣/ ٢٦، وفتح القدير: ١/ ٢٨٢.

(٢) زاد المسير: ١/ ٣١٣، والمحرر الوجيز: ١/ ٣٥٣، وتفسير القرطبي: ٣/ ٢٩٩.

(٣) فتح الباري لابن رجب: ١/ ١٢، وكلام ابن عاشور قريب من هذا ينظر: التحرير والتنوير: ٣/ ٣٨.

٢- أجاب المفسرون عن إخبار ابن عباس - رضي الله عنهما - أنها أرجى آية بأن ذلك من حيث إن فيها الإدلال على الله تعالى، وسؤاله إحياء الأموات في الدنيا، وهي ليست مظنة ذلك، فأجابه الله تعالى إلى سؤاله. ويحتمل أن يقول: هي أرجى آية لقوله: (أولم تؤمن) أي: إن الإيمان كافٍ لا يحتاج بعده إلى تنقير وبحث[1].

قلت: الجواب بهذا عن قول ابن عباس - رضي الله عنهما - فيه تكلف؛ لأنه جاء من طريق أخرى، تصريح ابن عباس - رضي الله عنه - بأن الرجاء في عفو الله تعالى عن الوسوسة، فروى محمد بن المنكدر - رحمه الله تعالى - قال: التقى عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص، فقال ابن عباس لابن عمرو بن العاص: أي آية في القران أرجى عندك؟ فقال عبد الله بن عمرو: قول الله: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا﴾ [الزمر: ٥٣] فقال ابن عباس: لكن أنا أقول: قول الله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى﴾ [البقرة: ٢٦٠] فرضي من إبراهيم قوله: ﴿بَلَى﴾ فهذا لما يعرض في الصدور، ويوسوس به الشيطان[2].

وأحسن من ذلك أن يقال: إن الوساوس التي أرادها ابن عباس - رضي الله عنهما - لا ترقى إلى الشك؛ لأن الشك هو توقف بين أمرين لا مرجح لأحدهما، وحينئذ يكون مجرد وساوس وخطرات يدفعها بإيمانه.

لكن يشكل على تقرير ذلك الآيات المذكورة آنفاً في أن الشيطان ليس له سلطان على عباد الله تعالى المخلصين، فكيف إذاً بالأنبياء والمرسلين؟!

ويجاب عنه: بأن الوساوس لا تدخل في ذلك؛ لأنها لا تضر ولا يؤاخذ العبد بها، وقد وقع لآدم وموسى عليهما السلام ما هو أعظم من الوسوسة، قال الله

---

(١) المحرر الوجيز: ١/ ٣٥٢، وتفسير القرطبي: ٣/ ٢٩٨، وفتح القدير: ١/ ٢٨١.

(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره: ٢/ ٥٠٩، وذكر ابن حجر أنه جاء من طرق يشد بعضها بعضاً، فتح الباري: ٦/ ٤١١.

تعالى: في الأبوين - عليهما السلام -: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [البقرة: ٣٦] وقال تعالى: عن موسى - عليه السلام -: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ [القصص: ١٥] فنسب موسى ما وقع فيه من الخطأ لعمل الشيطان. وقد جاء في حديث عبد الله بن مَسْعُودٍ - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: ما مِنْكُمْ من أَحَدٍ إلا وقد وُكِّلَ به قَرِينُهُ من الْجِنِّ قالوا: وَإِيَّاكَ يا رَسُولَ الله؟ قال: وَإِيَّايَ إلا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عليه فَأَسْلَمَ فلا يَأْمُرُنِي إلا بِخَيْرٍ[1].

قال الخطابي - رحمه الله تعالى -: عامَّة الرواةِ يقولونَ: فأَسْلَمَ، على مذهب الفِعْلِ الماضي، يريدونَ أنّ الشيطان قد أَسْلَمَ إلاّ سُفيانَ بنَ عُيَيْنة فإنَّهُ يقولُ: فأَسْلَمُ أي: أَسْلَمُ من شَرِّهِ، وكانَ يقولُ: الشيطانُ لا يُسْلِمُ[2].

٣- أجاب ابن عطية - رحمه الله تعالى - عن قول عطاء بن أبي رباح - رحمه الله تعالى - بأنه يعني أن الخليل داخل قلبه شيء من حب المعاينة؛ وذلك أن النفوس مستشرفة إلى رؤية ما أخبرت به[3]؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «ليس الخبر كالمعاينة»[4].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: تحريش الشيطان وبعث سراياه لفتنة الناس، وأن مع كل إنسان قريناً: ٤/ ٢١٦٦، رقم (٢٨١٤).

(٢) إصلاح غلط المحدثين: ٥٨-٥٩.

(٣) المحرر الوجيز: ١/ ٣٥٢.

(٤) رواه من حديث هشيم عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما - مرفوعاً: أحمد في مسنده: ١/ ٢١٥، رقم (١٨٤٢)، ومحمد بن نصر في تعظيم قدر الصلاة: ٢/ ٦٩٨، رقم (٧٦٦) وأعله الترمذي بما نقله عن أحمد بن حنبل أن راويه هشيماً لم يسمعه من أبي بشر كما في علل الترمذي الكبير: ٣٨٧. لكن ابن حبان في صحيحه ساقه من وجه آخر من حديث أبي عوانة عن أبي بشر عن ابن جبير عن ابن عباس به، ونفى ابن حبان تفرد هشيم عن أبي بشر به: ١٤/ ٩٧، رقم (٦٢٤١) وصححه الحاكم وقال: على شرط الشيخين ولم يخرجاه: ٢/ ٣٥١، رقم (٣٢٥٠).

٤- أما حديث: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ من إبراهيم» فالجواب عنه من أوجه:

أ- أنه في معنى نفي الشك عن الخليلين إبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام، وذكر بعض العلماء أنه كان بسبب أناس ذكروا أن الخليل عليه السلام قد شك، فجاء الحديث لنفي ذلك.

قال ابن قتيبة - رحمه الله تعالى -: قال قوم سمعوا الآية: شك إبراهيم ﷺ ولم يشك نبينا ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: أنَّا أحق بالشك من أبي إبراهيم عليه السلام؛ تواضعاً منه، وتقديماً لإبراهيم على نفسه، يريد: أنا لم نشك ونحن دونه فكيف يشك هو[(١)]؟!

وذكر نحو هذا الجواب عدد من العلماء[(٢)].

ب- نقل ابن بطال - رحمه الله تعالى - جواباً آخر، وهو أن إبراهيم عليه السلام سأل عن الكيفية فقال: لم يشك إبراهيم عليه السلام أن الله يحيي الموتى وإنما قال: أرني كيف، والجهل بالكيفية لا يقدح في اليقين بالقدرة؛ إذ ليس من المؤمنين أحد يؤمن بالغيوب وبخلق السموات والأرض إلا وقد يجهل الكيفية، وذلك لا يقدح في إيمانه[(٣)] وهذا الجواب يتفق مع ألفاظ الآية؛ إذ فيها السؤال عن الكيفية.

ج- أن قوله ﷺ «نحن أحق بالشك» هو لنفي الشك عنه وعن الخليل - عليهما السلام - لأن بعض علماء العربية يذكرون أن «أفعل» ربما جاءت لنفي المعنى عن

(١) تأويل مختلف الحديث: ٩٧.

(٢) انظر: كشف المشكل: ٣/ ٣٥٨، وتفسير غريب ما في الصحيحين للحميدي: ٢٩٢، والنهاية لابن الأثير: ٢/ ٤٩٥ ومشارق الأنوار: ٢/ ٢٥٢ وشرح النووي على صحيح مسلم: ٢/ ١٨٣ ومجموع فتاوى ابن تيمية: ٢٣/ ١١، ومدارج السالكين: ١/ ٤٧١-٤٧٢ ومرقاة المفاتيح ١٠/ ٣٧٦ وتفسير النيسابوري: ٢/ ١١.

(٣) شرح صحيح البخاري: ٩/ ٥٢٥-٥٢٦.

الشيئين، نحو قوله تعالى: ﴿أَهُم خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ﴾ [الدخان: ٣٧] أي: لا خير في الفريقين، ونحو قول القائل: الشيطان خير من فلان، أي: لا خير فيهما؛ فعلى هذا فمعنى قوله «نحن أحق بالشك من إبراهيم» لا شك عندنا جميعاً[١].

وللسعدي - رحمه الله تعالى - كلام نفيس في الرد على من جعل الشك طريقاً للعلم مستدلاً بحادثة الخليل عليه السلام فقال: ولو سلمنا أن الخليل عليه السلام عرض له شيء من الشك أو الوسواس أو الخاطر السيئ فإنه لم يقصد ذلك، ولم يجعله أداة العلم -عند من يقولون به من المفسرين- بل عرض له ذلك على الرغم منه، فقصد إزالة هذا الوسواس باليقين، فسأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، بدليل أنه كان مؤمناً وقد ناظر النمرود في ربه عز وجل، ولم يتوصل للإيمان بالشك، فأين هذا من مذهب دعاة الشك الذين يوجبونه، ويجعلونه طريقاً للمعرفة[٢]؟!

وعلى كل هذه المعاني التي ذكرها المفسرون والعلماء في هذه الآية فإنها لا تدل على تقرير الشك، ولا تجعله سبيلاً للعلم؛ لأن الخليل عليه السلام لم يشك، ولو قيل بشكه تنزلاً فإنه عليه السلام لم يطلب الشك، ولم يسع إليه، ولم يذكر أنه وسيلة للمعرفة.

الدليل الثالث: آيات سورة الأنعام في رؤية الخليل للأفلاك، وهي قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٧٦ - ٧٨].

---

(١) فتح الباري لابن حجر: ٦/ ٤١٢.

(٢) تفسير السعدي: ١١٢.

ووجه الحجة في هذه الآيات أن إبراهيم عليه السلام شك في إلهه، وتنقل في معبوداته حتى وصل إلى الحقيقة، وهي عبادة الله تعالى وحده لا شريك له.

وقد اختلف المفسرون في موقف الخليل عليه السلام من الكواكب والقمر والشمس، وهل وقع في قلبه أنها آلهة أم كان يتنزل عند حجج قومه في مناظرته لهم على أقوال أهمها اثنان[1]:

القول الأول: إنه على ظاهره، وقد روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: هذا ربي فعبده حتى غاب، وعبد القمر حتى غاب، وعبد الشمس حتى غابت[2] واحتج أرباب هذا القول بقوله ﴿لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي﴾ وهذا يدل على نوع تحير، قالوا: وإنما قال هذا في حال طفولته على ما سبق إلى وهمه قبل أن يثبت عنده دليل[3].

ورجحه الطبري بعد أن عرض الأقوال الأخرى فوهنها قائلاً: وفي خبر الله تعالى عن قول إبراهيم حين أفل القمر ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ الدليل على خطأ هذه الأقوال التي قالها هؤلاء القوم، وأن الصواب من القول في ذلك الإقرار بخبر الله تعالى الذي أخبر به عنه، والإعراض عما عداه[4].

القول الثاني: إن الخليل عليه السلام كان يناظر قومه وقال ذلك على سبيل التنزل معهم. وهو اختيار أكثر المفسرين، واستدلوا له بأدلة كثيرة منها:

١- قوله عليه السلام كما حكى الله تعالى عنه ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري: ٧/ ٢٤٦-٢٥٠، وتفسير البغوي: ٢/ ١١٠، وتفسير ابن عطية: ٢/ ٣١٣، وتفسير القرطبي: ٧/ ٢٥، وزاد المسير: ٣/ ٧٤.

(٢) تفسير الطبري ٧/ ٢٤٨، وتفسير ابن الجوزي: ٣/ ٧٤ وتفسير أبي حيان: ٤/ ١٧١.

(٣) زاد المسير: ٣/ ٧٤، وتفسير القرطبي: ٧/ ٢٥.

(٤) تفسير الطبري: ٧/ ٢٥٠.

٢- قوله عليه السلام كما حكى الله تعالى عنه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

٣-قول الله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ [الأنعام: ٨٠] وكل هذه الآيات هي في سياق هذه القصة، وفيها التصريح بأنه لم يقع في الشرك، كما أن في الأخيرة منها التصريح بأنه كان يحاجج قومه.

٤- قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٥١، ٥٢] فأخبر الله تعالى أنه آتى إبراهيم رشده قبل مجادلة قومه، وهذا ينفي عنه الوقوع في الشك أو الشرك بعد ذلك؛ لأن الشك والشرك يتنافيان مع الرشد.

٥- قول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، فنفى الله تعالى عنه الشرك مطلقاً.

٦- آيات الفطرة والميثاق ومنها قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠].

وتبديل الفطرة يكون من اجتيال الشياطين، والأنبياء عليهم السلام محفوظون من الشياطين، فكيف بالخليل عليه السلام، وهو أبو الحنفاء.

قال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: «فالله تعالى نفى كون الشرك الماضي عن إبراهيم في قوله»: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٩٥] في عدة آيات، ونفي

الكون الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي فثبت أنه لم يتقدم عليه شرك يوماً ما.
وأما كونه جازماً موقناً بعدم ربوبية غير الله فقد دل عليه ترتيب قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] إلى آخره بالفاء على قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥] فدل على أنه قال ذلك موقناً مناظراً ومحاجاً لهم كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ﴾ وقوله ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣] والعلم عند الله تعالى»[1].

فما ذكره الطبري - رحمه الله تعالى - من شك الخليل عليه السلام مردود بهذه الأدلة الكثيرة حتى قال ابن الجوزي - رحمه الله تعالى -: وهذا القول لا يرتضى، والمتأهلون للنبوة محفوظون من مثل هذا على كل حال[2].

وما احتج به الطبري وهو قول الخليل - عليه السلام -: ﴿لَئِن لَّم يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧] فيجاب عنه بأن الأنبياء عليهم السلام ما زالوا يسألون الله تعالى الهدى ويتضرعون في دفع الضلال عنهم كقوله: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] مع أنه عليه السلام لم يعبد الأصنام؛ بل كسرها[3].

قلت: ومثله قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن﴾ [النساء: ١٣٦] فأمرهم الله تعالى بالإيمان وهو سبحانه قد خاطبهم به. ولا زال أهل الإيمان يقرؤون في كل ركعة يصلونها: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] مع أنهم مهتدون لكنهم يطلبون المزيد من الهداية والثبات عليها.

---

(١) أضواء البيان: ١/ ٤٨٦.
(٢) تفسير ابن الجوزي: ٣/ ٧٤. وانظر: تفسير البغوي: ٢/ ١١١، وتفسير ابن عطية: ٢/ ٣١٣، وتفسير القرطبي: ٧/ ٢٦ وتفسير ابن كثير: ٢/ ١٥٢.
(٣) تفسير البغوي: ٢/ ١١١، وتفسير ابن الجوزي: ٣/ ٧٤.

الدليل الرابع: قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

ووجه الدلالة أن موسى عليه السلام سأل الله تعالى أن يتجلى له ليراه بسبب شكه فيه، ولولا ذلك لما سأله الرؤية.

والمعنى الذي أطبق عليه المفسرون: أن موسى عليه السلام لما كلمه الله تعالى اشتاق إلى رؤيته فسألها[١]، لا لشك فيه بدليل أول الآية؛ فإن فيها أن الله تعالى كلمه قبل أن يسأله الرؤية، فكيف يشك فيه وقد كلمه سبحانه وتعالى؟!

قال قتادة - رحمه الله تعالى -: لما سمع الكلام طمع في الرؤية[٢] وقال السدي - رحمه الله تعالى -: إن موسى عليه السلام لما كلمه ربه أحب أن ينظر إليه[٣] وقال مقاتل - رحمه الله تعالى -: فلما سمع كلام ربه استحلاه واشتاق إلى رؤية ربه[٤].

الدليل الخامس: قول الله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس: ٩٤]. ووجه الدلالة أن الله تعالى خاطب نبيه ﷺ باحتمال وقوعه في الشك.

---

(١) تفسير الطبري: ٩/ ٤٩-٥٠، وتفسير البغوي: ٢/ ١٩٦ والمحرر الوجيز: ٢/ ٤٥٠، وتفسير الواحدي: ١/ ٤١٢، وتفسير القرطبي: ٧/ ٢٧٨، وتفسير ابن جزي: ٢/ ٤٤، وتفسير السمعاني: ٢/ ٢١٢، وتفسير ابن كثير: ٢/ ٢٥٤، وتفسير النسفي: ٢/ ٣٥ وفتح القدير: ٢/ ٢٤٣.

(٢) الدر المنثور: ٣/ ٥٤٣، وعزاه لابن المنذر وعبد بن حميد.

(٣) رواه الطبري في تفسيره: ٩/ ٤٩.

(٤) تفسير مقاتل بن سليمان: ١/ ٤١٣.

والجواب عن ذلك: أن في معنى هذه الآية للمفسرين أقوالاً ستة:

الأول: إن الخطاب للنبي ﷺ والمراد غيره من الشاكين بدليل قوله سبحانه في آخر السورة: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي﴾ [يونس: ١٠٤] ويكون الشك قد أطلق وأريد به أصحابه، أي: فإن كنت في قوم أهل شك مما أنزلنا إليك، أي: يشكون في وقوع هذه القصص، كما يقال: دخل في الفتنة، أي: في أهلها[1] قال ابن الجوزي - رحمه الله تعالى -: وهذا قول الأكثرين[2].

وهذا فيه تثبيت للأمة، وإعلام لهم أن صفة نبيهم ﷺ موجودة في الكتب المتقدمة التي بأيدي أهل الكتاب؛ كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] الآية[3].

الثاني: إن الخطاب للنبي ﷺ وهو المراد به، ويكون المعنى أنه خوطب بذلك وإن لم يكن في شك؛ لأنه من المستفيض في لغة العرب أن يقول الرجل لولده إن كنت ابني فبرَّني، ولعبده إن كنت عبدي فأطعني، وهو الذي فسر به الطبري المعنى[4].

الثالث: إن الخطاب للشاكين من المشركين، فالمعنى: إن كنت أيها الإنسان في شك مما أنزل إليك على لسان محمد فسل، ويكون سوق هذه المحاورة إلى النبي ﷺ على طريقة التعريض لقصد أن يسمع ذلك المشركون فيكون استقرار حاصل المحاورة في نفوسهم أمكن مما لو ألقي إليهم مواجهة[5].

---

(١) التحرير والتنوير: ١١/ ٢٨٤.

(٢) تفسير ابن الجوزي: ٤/ ٦٣. وانظر: تفسير ابن عطية: ٣/ ١٤٢، وتفسير القرطبي: ٨/ ٣٨٢.

(٣) تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٣٣.

(٤) تفسير الطبري: ١١/ ١٦٨-١٦٩، وانظر: تفسير البغوي: ٢/ ٣٦٨، وبحر العلوم: ٢/ ١٣٢

(٥) التحرير والتنوير: ١١/ ٢٨٤.

قال أبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد: سمعت الإمامين ثعلباً والمبرد يقولان: معنى ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ﴾ أي: قل يا محمد للكافر ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾ يعني: مسلمي أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وأمثاله. وقد كان عبدة الأوثان يعترفون لليهود بالعلم، ويقرون بأنهم أعلم منهم، فأمر الله سبحانه نبيه أن يرشد الشاكين فيما أنزله الله إليه من القرآن أن يسألوا أهل الكتاب الذين قد أسلموا؛ فإنهم سيخبرونهم بأنه كتاب الله حقاً، وأن هذا رسوله، وأن التوراة شاهدة بذلك ناطقة به[1].

الرابع: معنى الآية الفرض والتقدير، كأنه قال له: فإن وقع لك شك مثلاً، وخيل لك الشيطان خيالاً منه تقديراً فاسأل الذين يقرءون الكتاب؛ فإنهم سيخبرونك عن نبوتك وما نزل عليك، ويعترفون بذلك؛ لأنهم يجدونه مكتوباً عندهم، وقد زال فيمن أسلم منهم ما كان مقتضياً للكتم عندهم[2].

الخامس: إن المعنى: لو كنت ممن يلحقه الشك فيما أخبرناك به فسألت أهل الكتاب لأزالوا عنك الشك[3].

السادس: إن الشك هو ضيق الصدر، أي: إن ضاق صدرك بكفر هؤلاء فاصبر واسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك يخبروك بصبر من قبلك من الأنبياء على أذى قومهم[4].

وكل هذه الأقوال محتملة، واللغة تتسع لها، وهي وإن اختلفت في توجيه معنى الآية فإنها تتفق على نفي الشك عن النبي ﷺ، وبهذا يتضح أن المفسرين ينفون وقوع

(١) تفسير القرطبي: ٨/ ٣٨٢، وفتح القدير: ٢/ ٤٧٣.
(٢) الكشاف: ٢/ ٣٥٢، والبحر المحيط: ٥/ ١٩١.
(٣) تفسير القرطبي: ٨/ ٣٨٢، وفتح القدير: ٢/ ٤٧٣.
(٤) فتح القدير: ٢/ ٤٧٣.

النبي ﷺ في الشك سواء أكان في القرآن كله أم في شيء منه، وما تعدد الأقوال في توجيه الآية إلا دليل على ذلك، ولم أقف على قول لأحدٍ من المفسرين زعم أن النبي ﷺ شك في شيء مما أُنزل عليه؛ قال سعيد بن جبير - رحمه الله تعالى -: لم يشك النبي ﷺ ولم يسأل[(1)] ونُسب لابن عباس - رضي الله عنهما -[(2)] والحسن البصري - رحمه الله تعالى -[(3)].

نقض مذهب الشك:

من تأمل في القرآن الكريم وجد آيات كثيرة تنسف مذهب الشك، وتعيب على الشُكاك انتحال هذا المذهب الفاسد. والآيات التي جاء فيها نسف مذهب الشك كثيرة جداً، ويمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها إلى قسمين:

القسم الأول: أن الله تعالى جعل الشك من صفات الكفار، وحكاه عنهم في معرض الذم لهم، وبين بطلان مذهبهم فيه، ومن ذلك:

أ- شكهم في دعوات الرسل عليهم السلام إلى عبادة الله تعالى وحده، وترك ما يعبدون من الأوثان، ومن الآيات في ذلك:

١- قول الله تعالى: ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [هود: ٦٢].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ [هود: ١١٠] وجاء عقب هذه الآية بيان بطلان ما هم عليه من عبادة غير الله تعالى، ونفي أي شك في بطلانه ﴿فَلا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّمَّا

---

(١) تفسير الطبري: ١١/ ١٦٨.
(٢) التسهيل لعلوم التنزيل: ٢/ ٩٩.
(٣) تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٣٣.

يَعْبُدُ هَؤُلاءِ مَا يَعْبُدُونَ إِلَّا كَمَا يَعْبُدُ آبَاؤُهُم مِّن قَبْلُ﴾ [هود: ١٠٩] مما يعني أن ما هم فيه من الشك في عبادة الله تعالى باطل يقيناً، كما أن ما هم فيه من عبادة الأوثان لا شك في بطلانه، فكان في هذه الآية نفي لشكين وإثبات ليقينين.

٣- أن الله تعالى عاب على المشركين شكهم في ربوبيته وألوهيته فقال سبحانه: ﴿لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ﴿٨﴾ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾ [الدخان: ٨، ٩].

٤- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [إبراهيم: ٩].

وعقب هذه الآية نفى الله تعالى الشك فيه على لسان رسله عليهم السلام بالاستفهام الإنكاري: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ [إبراهيم: ١٠] قال البغوي - رحمه الله تعالى -: هذا استفهام بمعنى نفي ما اعتقدوه[١] وقال ابن الجوزي - رحمه الله تعالى -: هذا استفهام إنكار، والمعنى: لا شك في الله، أي: في توحيده[٢] وبعد نفي الشك بأسلوب الإنكار لفت الانتباه إلى بعض آيات الله تعالى الدالة على ربوبيته وألوهيته ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وقد جاء في الآيات الثلاث السابقة تأكيد ما هم فيه من الشك بوصفه أنه مريب، ووصف الشك بالمريب تقوية لمعنى الشك[٣] والشك المريب أقوى ما يكون من الشك وأشده إظلاماً[٤].

---

(١) تفسير البغوي: ٣/ ٢٧.
(٢) تفسير ابن الجوزي: ٤/ ٣٤٩.
(٣) تفسير ابن عطية: ٣/ ٢١٠.
(٤) تفسير ابن عطية: ٤/ ٤٢٧.

ب- شكّهم في البعث والجزاء، وجاء ذكر ذلك في آيات منها:

١- قول الله تعالى: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ﴾ [النمل: ٦٦] قال البغوي - رحمه الله تعالى -: يعني هم اليوم في شك من الساعة[١].

وقال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: فهذا الذي كانوا يشكّون فيه في دار الدنيا، ويعمون عنه مما جاءتهم به الرسل يعلمونه في الآخرة علماً كاملاً لا يخالجه شكٌّ عند معاينتهم لما كانوا ينكرونه من البعث والجزاء[٢].

بل جاء في القرآن ما يدل على أن من حكم ابتلاء بني آدم بالشيطان معرفة المؤمنين بالآخرة من الشاكين فيها؛ كما في قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾ [سبأ: ٢١].

٢- قوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ﴾ [سبأ: ٥٤] قال الطبري - رحمه الله تعالى -: إنهم كانوا قبل في الدنيا في شك من نزول العذاب الذي نزل بهم وعاينوه[٣].

٣- الآيات التي ذكر الله تعالى فيها مقولاتهم المشككة في البعث والجزاء نحو قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٤٩] وقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٢] وفي موضع آخر عُبر عن شكهم في البعث باللبس: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ

(١) تفسير البغوي: ٣/ ٤٢٦.
(٢) أضواء البيان: ٦/ ١٢٢.
(٣) تفسير الطبري: ٢٢/ ١١٣.

مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥] أي: في شك من البعث[1] وقد علم كل عالم وعاقل أن خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس، وأن من بدأ الخلق فالإعادة عليه أسهل[2].

القسم الثاني: نفي الشك في اليقينيات التي يجب الإيمان بها، ومن ذلك:

١- نفي الشك عن القرآن وما جاء فيه من الهدى، كما في قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] ثم تحداهم الله تعالى أن يأتوا بسورة مثل سور القرآن إن كانوا في شك منه، وأخبرهم أنهم لن يستطيعوا لو حاولوا ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤]. وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧].

٢- نفي الشك في وقوع البعث والجزاء، وقد جاء في آيات كثيرة منها قول الله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٢٥] وقوله سبحانه: ﴿اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ﴾ [النساء: ٨٧].

بل إن المنكرين للبعث والجزاء، الشاكين فيهما يبكتون يوم القيامة، ويُذَكَّرون بشكهم وعدم يقينهم بالآخرة، مما كان سبباً في عذابهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢].

---

(١) تفسير أبي السعود: ٨/ ١٢٨، وفتح القدير: ٥/ ٧٣، وتفسير الجلالين: ٦٨٩.

(٢) تفسير ابن كثير: ٢/ ٥٠١.

هذا؛ وقد أغلظ ابن حزم على من انتحلوا مذهب الشك فقال: والله ما سمع سامع قط بأدخل في الكفر من قول من أوجب الشك في الله تعالى وفي صحة النبوة فرضاً على كل متعلم لا نجاة له إلا به، ولا دين لأحد دونه، وإن اعتقاد صحة التوحيد لله وصحة النبوة باطل لا يحل، فحصل من كلامهم أن من لم يشك في الله وفي صحة النبوة فهو كافر، ومن شك فيهما فهو محسن مؤد ما وجب عليه، وهذه فضيحة وحماقة، اللهم إنا نبرأ إليك من هذا القول[1].

ومذهب المتكلمين حين جعلوا أول واجب هو النظر أو القصد إلى النظر أو أول جزء من النظر هو مذهب ناتج عن مذهب الشك، ومذهب الشك باطل، وما بني على باطل فهو باطل، فطرائق إثبات الحقائق الغيبية عند المتكلمين بالنظر أو القصد إلى النظر غير صحيحة، والكتاب والسنة على خلافها، ومن الأدلة على ذلك:

أولاً: أن الرسل عليهم السلام دعوا أقوامهم إلى التوحيد، ولم يدعوهم إلى النظر أو القصد إلى النظر، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦] وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] وفي سورة الأعراف حكى الله تعالى عن نوح وهود وصالح وشعيب عليهم السلام أن كل واحد منهم قال لقومه: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩] ولم يدعوا أقوامهم ابتداء إلى النظر أو القصد إليه.

ثانياً: قول الله تعالى: لموسى عليه السلام لما كلمه ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه: ١٤] فعلمه كلمة التوحيد، وأمره بعبادته، ولم يأمره بالشك ولا بالنظر ولا بالقصد إليه. قال ابن كثير - رحمه الله تعالى - معلقاً على الآية: هذا أول واجب على المكلفين أن يعلموا أنه لا إله إلا الله وحده لا شريك له[2].

---

(١) الفصل في الملل: ٤/ ١٦٤.

(٢) تفسير ابن كثير: ٣/ ١٤٥.

ثالثاً: قول الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١] وأكثر المفسرين على أن هذه أول ما نزل من القرآن[١]، ووجه الدلالة من الآية: أنها أول ما خوطب به النبي ﷺ من ربه عز وجل، وليس فيها أمر بالنظر ولا القصد إليه، بل فيها أمر بالقراءة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: وهذه الآية أيضاً تدل على أنه ليس النظر أول واجب؛ بل أول ما أوجب الله على نبيه ﷺ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ لم يقل: انظر واستدل حتى تعرف الخالق، وكذلك هو أول ما بلّغ هذه السورة فكان المبلغون مخاطبين بهذه الآية قبل كل شيء ولم يؤمروا فيها بالنظر والاستدلال[٢].

رابعاً: حديث ابن عَبَّاسٍ - رضي الله عنهما - أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذاً - رضي الله عنه - إلى الْيَمَنِ قال: «إِنَّكَ تَقْدَمُ على قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تَدْعُوهُمْ إليه عِبَادَةُ الله»[٣] وفي رواية: «فَلْيَكُنْ أَوَّلَ ما تَدْعُوهُمْ إلى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى»[٤].

فدل الحديث على أن التوحيد هو أول واجب على العباد خلافاً لمن زعم أن أول واجب معرفة الله بالنظر، أو القصد إلى النظر، أو الشك، كما هي أقوال أهل الكلام المذموم[٥].

---

(١) تفسير البغوي: ٤/ ٥٠٦.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٦/ ٣٢٨.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة: ٢/ ٥٢٩ رقم (١٣٨٩) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام: ١/ ٥١ رقم (١٩).

(٤) هذه الرواية للبخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى: ٦/ ٢٦٨٥ رقم (٦٩٣٧).

(٥) انظر: الانتصار لأصحاب الحديث: ٦٢، وتيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد: ٢٩.

المطلب الرابع
الحقيقة بين النفي والتعدد

الحق هو ما يطابق الوجود[1]، وأصل الحق المطابقة والموافقة[2]، فهو مستقل بذاته ولا علاقة له بما في أذهان من يثبتونه أو ينفونه.

وقد أخطأ في هذا الباب طائفتان:

الطائفة الأولى: نفاة الحقيقة المطلقة.

الطائفة الثانية: القائلون بتعدد الحقيقة.

وقد يكون من نفاة الحقيقة المطلقة من يقولون بتعدد الحقيقة، كما أن منهم من ينفون الحقيقة المطلقة ولا يقولون بوجود حقائق أصلاً كالسفسطائيين، فهذان المذهبان قد يلتقيان وقد يفترقان؛ ولذا كان من المناسب فصلهما، وتفصيل القول في كل واحد منهما:

---

(١) المنطق لابن سيناء: ١/ ١٨٠.
(٢) المفردات: ١٢٥.

المذهب الأول: نفي الحقيقة المطلقة:

فكرة المتمذهبين بهذا المذهب أنه لا توجد حقائق مطلقة، ولا نتائج نهائية، وأن ما يزعمه الإنسان حقيقة فهو بالنسبة إلى اعتقاده وقناعته هو، لا لكونه حقيقة في نفس الأمر، وطردوا هذا المذهب الرديء على الدين والأفكار والأخلاق وغيرها، وهذا المذهب ليس جديداً؛ إذ قال به السفسطائيون الذين يقولون بالشك المطلق، وينكرون وجود حقائق ثابتة[١]، زاعمين أن الحقيقة نسبية. ففيلسوف الإغريق بروتاغوراس[٢] انتهى ومن معه من الفلاسفة الإغريق إلى تعذر وجود حقائق مطلقة، وأن الأشياء عندي هي كما تبدو لي، وهي عندك كما تبدو لك ما دام كل شيء يجري، وكل شيء يتغير، والإنسان هو مقياس الأشياء[٣].

ويقولون أيضاً: ما دام كل شيء يتحول، ولا شيء يبقى فليس هناك حقيقة مطلقة، وأما ما يسميه كل واحد منّا حقيقة، فهو ما يظهر له في الوقت الذي يتحدث فيه[٤].

وبناء على ذلك تبطل الحقيقة المطلقة؛ لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص، وتعدد حالات الشخص الواحد، ويمتنع الخطأ[٥].

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق: ٣١٠-٣١١، والفصل في الملل والأهواء والنحل: ١/ ٩، و٥/ ٧٤، والبرهان في أصول الفقه: ١/ ٩٦، والمنخول في تعليقات الأصول: ٣٥، وتلبيس إبليس: ١/ ٥٤، وشرح التلويح على التوضيح: ١/ ٢٨٩.

(٢) بروتاغوراس، سفسطائي يوناني، عاش فيما بين (٤٨٥ - ٤١١ ق. م)، كان صاحب مذهب حسي ونسبي، عارض فكرة الحقيقة المطلقة بتعدد الآراء ووجهات النظر، صاحب مقولة «الإنسان مقياس الأشياء» وهو القول الذي نقده أفلاطون، وكان يرى أن كل شيء نسبي. انظر في ترجمته: الموسوعة الفلسفية المختصرة: ١٢٠ - ١٢٣، ومعجم الفلاسفة: ١٧٠.

(٣) العقل والمعايير، أندريه لالاند: ٤٣.

(٤) الفلسفة اليونانية.. أصولها وتطوراتها التاريخية: ١٠٢.

(٥) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث: ١٠٨.

وذكر ابن بدران - رحمه الله تعالى - أنهم يقولون: أحكام الأشياء تابعة لاعتقادات الناس، فكل من اعتقد شيئاً فهو في الحقيقة كما هو عنده وفي اعتقاده[1].

نفي الحقيقة المطلقة في أقوال المعاصرين:

القول بنفي الحقيقة المطلقة هو إحدى الركائز التي تقوم عليها الثقافة الغربية منذ نهضة أوروبا الحديثة، ويربط المفكرون الغربيون بين تلك الركيزة، وتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالمجتمع، ويعتقدون أن تغير الحقائق الحياتية يقتضي نسبية الحقيقة.

ومن أهم أسس الديمقراطية إسقاط نظرية الحق المطلق والباطل المطلق[2].

وهو المذهب الذي يلح عليه كثير من الليبراليين زاعمين أن سبب تأخر المسلمين إيمانهم بحقائق مطلقة، وعدم إدراكهم أن الحقيقة نسبية، ولا يفرقون في ذلك بين الحقائق الدينية القطعية وغيرها، فالكل عندهم سواء كما هو ظاهر مقولاتهم، بل إن نقدهم لحقائق الدين القطعية، ومحاولة نسفها، وصرف الناس عنها أكثر من نقدهم للأعراف والتقاليد الخاطئة .

يقول أحدهم: «لا أحد يملك الحقيقة، وليس هناك في الأساس حقيقة مطلقة في الوجود، وكل الأشياء والآراء والأفكار نسبية قابلة للصواب والخطأ»[3].

ويقول آخر: «لو كانت الحقيقة متمثلة في كائن لبحثت عن مكنوناتها وأوصافها وشموليتها. لو كانت الحقيقة كياناً ملموساً لصعب أيدلجته وتحويره وتسييسه؛ لكنها مدلولات تخيلية تتسم بالمراوغة، وكل ما هو غير حقيقي. أهي وعي حر متمرد على

---

(١) نزهة الخاطر العاطر ٤١٩-٤٢٠، وانظر: مجموع الفتاوى: ١٩/ ١٣٥

(٢) حقوق الإنسان، أ. د. سهيل حسين الفتلاوي: ١٠٩ .

(٣) الشفافية: المصطلح الذي أرهقناه. . !؟راشد فهد الراشد، صحيفة الرياض ١٩/ ٨/ ٢٠٠٨ .

قيوده؟! أسئلة كثيرة هبت هي وغيرها فجأة لتعلن انتماءها إلى مستودع مكنون من الأسرار والمعطيات، منجم يستوعب المقدس، ويحتضن الملكية، وينادي بمحاكمة الخطيئة»[١].

ويقول آخر: «لن تكون متقدماً أو صاحب أمل في التقدم ؛ إذا قبلت الرأي على أنه حقيقة، والحقيقة على أنها مطلقة وليست نسبية»[٢].

وقد يبدو لبعض الناس أن مقولاتهم تلك محمولة على ما يسوغ فيه الاجتهاد، وما كان الحق فيه غير قاطع لما يظهر من تعارض الأدلة أو التباسها، لكن من رأى هجومهم المكثف على القطعيات، وعدم التفريق بينها وبين الظنيات، ولا بين ما يسوغ فيه الاجتهاد وما لا يسوغ فيه، واعتذارهم لجميع المذاهب والديانات إلا المذهب السني الأثري المستقى من الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة؛ علم أنهم يقولون بقول من ضلوا في هذا الباب ممن سبقوهم.

نقد مذهب نفي الحقيقة المطلقة:

الحق هو ما يطابق الوجود[٣] قال ابن حزم - رحمه الله تعالى -: والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود، وكون الخبر صدقاً[٤] وفي قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ [الواقعة: ٩٥] ذكر بعض المفسرين أن الحق هو اليقين[٥] وإضافة الشيء إلى نفسه مع اختلاف اللفظين أسلوب عربي، وقد ورد كثيراً في القرآن وفي كلام العرب[٦].

---

(١) الحقيقة المطلقة، د. عبد الله سعد العبيد، صحيفة الجزيرة عدد: ١٣٢٦٠، ٢٠/ ١/ ١٤٣٠هـ.

(٢) من هنا يبدأ التغيير: ٣٤٧، وانظر: الإنسانية. . . كتطور استثنائي في التاريخ البشري، عبد الله المطيري، صحيفة الوطن السعودية ٢٠/ ١/ ١٤٣١هـ عدد: ٣٣٨٦.

(٣) المنطق لابن سيناء: ١/ ١٨٠.

(٤) تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول: ٤/ ٤١٤.

(٥) زاد المسير: ٤/ ٢٩٥، والتفسير الكبير: ٢٣/ ٢٩٦، ولباب التأويل في معاني التنزيل: ٣/ ٣٢١.

(٦) أضواء البيان: ٧/ ٦٩١.

قال الراغب الأصفهاني - رحمه الله تعالى -: أصل الحق المطابقة والموافقة... والحق يقال على أوجه:

الأول: يقال لموجد الشيء بسبب ما تقتضيه الحكمة؛ ولهذا قيل في الله تعالى: هو الحق، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢].

الثاني: يقال للموجد بحسب مقتضى الحكمة؛ ولهذا يقال: فعل الله تعالى كله حق ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ [يونس: ٥] ثم قال عقب ذلك ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [يونس: ٥] ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾ [البقرة: ١٤٩].

الثالث: في الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كقولنا اعتقاد فلان في البعث، والثواب والعقاب والجنة والنار حق، قال الله تعالى: ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

الرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب؛ كقولنا: فعلك حق وقولك حق، قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾ [يونس: ٣٣] وقال تعالى: ﴿حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ [السجدة: ١٣][(١)].

وقال ابن عرفة وابن عاشور - رحمهما الله تعالى -: الحق هو الثابت في نفس الأمر[(٢)].

ولا فرق بين الحق والحقيقة، فإن معناهما واحد، قال الآمدي - رحمه الله تعالى -: الحقيقة في اللغة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل، ومنه يقال: حق الشيء حقه، ويقال: حقيقة الشيء أي: ذاته الثابتة اللازمة[(٣)].

---

(١) باختصار من المفردات: ١٢٥.
(٢) تفسير ابن عرفة: ١/ ٢٠٩، والتحرير والتنوير: ١١/ ١٦٦.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام: ١/ ٥١.

وقال ابن حزم - رحمه الله تعالى -: وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة، وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه؛ لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة، ولا أوجبته شريعة أصلاً إلا في تسمية الباري تعالى التي لا تؤخذ إلا بالنص، ولا يحل فيها التصريف[1].

وبهذا نعلم أن الحق والحقيقة شيء واحد، وأن الحقيقة تتسم بالوجود والثبات والإطلاق وعدم التغير؛ لأنه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد ثابتاً وغير ثابت، وصحيحاً وغير صحيح.

وقد بيّن ابن حزم - رحمه الله تعالى - تهافت مذهبهم فقال: إن الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً سواء أَمَن اعتقد أنه حق أم اعتقد أنه باطل ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوماً موجوداً في حال واحدة في ذاته وهذا عين المحال[2].

ونفاة الحقيقة المطلقة القائلين بنسبيتها في كل شيء، يلزمهم نفي وجود حق مطلق كما يلزمهم القول بنسبية الحق مطلقاً؛ إذ لا فرق بين الحق والحقيقة، ونتيجة مذهبهم أنه لا ثبات لشيء، حتى قطعيات الغيب التي يوقن بها المؤمن، ومسلمات الشريعة التي يذعن لها، ناهيك عن الأخلاق الثابتة كمدح الصدق والأمانة والشجاعة والكرم ونحوها، وذم الكذب والخيانة والجبن والبخل، فهذا الثبات في مدح الأخلاق الفاضلة، وذم الأخلاق الرديئة لا ثبات له عند القائلين بنسبية الحقيقة؛ فالفاضلة منها صارت فاضلة بالنسبة إلى أذهان أصحابها ومعتقداتهم، كما أن الرديئة هي رديئة بالنسبة إلى أذهان أصحابها ومعتقداتهم، وهذا المذهب الرديء فيه نفي للحق والثبات، والصواب والعدل في الشرائع والأخلاق، كما أن فيه نفياً لوجود الباطل والخطأ والظلم.

---

(١) الإحكام: ١/ ٤٢، وانظر: المفردات: ١٢٦.

(٢) الفصل في الملل: ١/ ١٥.

إثبات الحقيقة المطلقة بالقرآن:

وردت كلمة الحق في القرآن بصيغ عدة في ٢٨٧موضعاً[١]، وما جاء من تقرير هذه الحقائق في القرآن الكريم جاء مجملاً مجموعاً في حديث ابن عَبَّاس - رضي الله عنهما - قال: «كان النبي ﷺ إذا تَهَجَّدَ من اللَّيْلِ قال: اللهم لك الْحَمْدُ أنت نُورُ السموات وَالْأَرْضِ، وَلَكَ الْحَمْدُ أنت قَيِّمُ السموات وَالْأَرْضِ، وَلَكَ الْحَمْدُ أنت رَبُّ السموات وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ أنت الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ الْحَقُّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ» وفي رواية: «وَمُحَمَّدٌ حَقٌّ»[٢].

فما ذكر في هذا الحديث هو من الحقائق المطلقة التي لا شك فيها ولا ارتياب، ولا تقبل الجدال، وإلا كان في ذلك إبطالاً للشريعة، وتكذيباً للقرآن، وقد دل القرآن على ما دلت عليه مفردات الحديث من إثبات هذه الحقائق في آيات كثيرة:

١- فالله تعالى حقيقة مطلقة، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمُ الْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٦٢] وقال سبحانه: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ﴾ [يونس: ٣٢] وقال عز وجل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [لقمان: ٣٠].

٢- وربوبية الله تعالى وألوهيته، وأسماؤه وصفاته الثابتة في الكتاب والسنة، كل ذلك حقائق مطلقة، وهو آمرهم بالشرائع ومحاسبهم عليها، وما خلق خلقه إلا

---

(١) كلمة الحق في القرآن الكريم، ورودها ودلالتها، د. محمد الراوي: ٢١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد: باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللهِ﴾: ٦/ ٢٧٢٤، رقم (٧٠٦٠) ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه: ١/ ٥٣٢-٥٣٣، رقم (٧٦٩)، والرواية الثانية للبخاري، كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا انتبه بالليل: ٥/ ٢٣٢٨، رقم (٥٩٥٨).

بالحق، ولا أمرهم وابتلاهم إلا لحكمة كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣] وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [يونس: ٥]. وأهل الإيمان يوقنون بذلك فيقولون: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

٣- وقوله سبحانه وتعالى وكتبه المنزلة حقائق مطلقة، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ﴾ [سبأ: ٢٣] وقال تعالى: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقَّ أَقُولُ﴾ [ص: ٨٤].

٤- ووعده عز وجل حقيقة مطلقة: قال الله تعالى: ﴿وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢] وقال تعالى: ﴿أَلا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ [يونس: ٥٥] ويعلم الكفار يوم القيامة أن رسلهم جاءتهم بالحقائق المطلقة كما قال تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ﴾ [الأعراف: ٤٤].

٥- ووجود الملائكة وصفاتهم ووظائفهم حقيقة مطلقة، كما قال الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلائِكَةِ رُسُلًا أُوْلِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ﴾ [فاطر: ١] وأخبر سبحانه أن من مهام الملائكة تبليغ الحقائق للبشر فقال سبحانه: ﴿مَا نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨] وقال سبحانه عن القرآن: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ١٠٢].

٦- والأنبياء عليهم السلام، وما أنزل عليهم من الكتب، وما بلغوه عن الله تعالى حقائق مطلقة، كما قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: ٣] وقال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ [البقرة: ٢١٣].

٧- ما أخبرنا الله تعالى ورسوله ﷺ عن اليوم الآخر، وما فيه من أحداث عظام، ومصير الناس إما إلى الجنة وإما إلى النار، وأوصاف كل فريق وأعمالهم كل ذلك حقائق مطلقة كما قال الله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُوْلَئِكَ الَّذِينَ خَسِروا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨، ٩] وقال تعالى: ﴿وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقٌّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ [يونس: ٥٣].

٨- ومحمد ﷺ حق، وما بلَّغه عن الله تعالى فهو حقائق مطلقة، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [البقرة: ١٩٩] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠].

وما بلَّغه عن ربه سبحانه فهو حقيقة مطلقة كما قال تعالى: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [آل عمران: ٣] وقال تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥].

وما تضمنه الكتاب وصحيح السنة من أخبار وأوامر قطعية الدلالة فهي حقائق مطلقة، يجب على المسلم تصديقها والعمل بها، ففي الأخبار قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢] وقال سبحانه: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ [المائدة: ٢٧].

وفي الأمر والحكم قال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠].

والحقائق منها الحسي فيدرك بالحس كالحياة والموت، والليل والنهار، والحرارة والبرودة وغيرها، ومنها ما يدرك بالعقل ككون الكل أكبر من الجزء، والجزء أقل من الكل، ومنها ما يدرك بالتجربة، ومنها العلوم التجريبية التي أثبتت التجربة حقيقتها، ومنها ما لا يدرك إلا بالوحي وهي الشرائع الربانية، وهي التي وقع فيها النزاع بين أتباع الرسل عليهم السلام وبين أعدائهم، وهي التي يدعي العلمانيون ومن وافقهم أنها أغلال غلت البشرية، وأقعدت المتمسكين بها عن الرقي والتقدم سواء أفي كل تشريعاتها كما هو قول غلاة العلمانيين، أم في بعض تشريعاتها المتعلقة بالمحرمات، أو بحفظ المرأة وحياطتها من افتتانها أو الافتتان بها، كما هو قول أكثر العلمانيين والليبراليين ومن وافقهم.

وأهل الإسلام يملكون من الحقائق المطلقة في مجال الشرائع الربانية التي تجمع لهم بين صلاح الدنيا والآخرة بقدر التزامهم بالوحي، ويفقدون من الحقائق المطلقة بقدر بعدهم عن الوحي تعطيلاً أو تحريفاً أو تأويلاً، وأدلة امتلاك المسلمين للحقائق المطلقة في التشريع من القرآن كثيرة جداً، ومنها قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١] وقوله تعالى: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾ [النمل: ٧٩] وقوله تعالى: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سبأ: ٦].

ومصادر هذه الحقائق هو الله تعالى؛ إذ أوحى بها إلى رسله عليهم السلام، كما قال تعالى: ﴿الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [البقرة: ١٤٧] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [النساء: ١٧٠].

فالمؤمنون بها متبعون للحق، ويملكون الحقيقة المطلقة، والكفار متبعون للباطل، ولا يملكون من الحقائق إلا بقدر ما يوافقون فيه أهل الإسلام، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ﴾ [محمد: ٣].

ويلزم من ينفون وجود حقيقة مطلقة، أو القائلين بتعدد الحق، الزاعمين أن جميع الطرق تؤدي إلى الله تعالى، أو القائلين بخفاء الحق عن الناس أن يكذبوا بهذه النصوص التي تثبت وجود حقائق غيبية وتشريعية مطلقة.

هذا؛ وقد عاب الله تعالى مَن يحاولون إخفاء الحقائق المطلقة التي بلَّغها لعباده بواسطة رسله عليهم السلام، أو يسعون في طمسها، أو لبسها بالباطل؛ ليضلوا الناس بصرفهم عن هذه الحقائق الربانية المطلقة فقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١] ونهاهم سبحانه عن ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٤٢] وأخبر سبحانه أن مقصود أهل الضلال بالمجادلة في الحق هو دحض؛ الحق ليظهر باطلهم كما قال سبحانه: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا﴾ [الكهف: ٥٦] وقال سبحانه عن المبطلين من سائر الأمم ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [الكهف: ٥٦].

ونفاة الحقيقة المطلقة، القائلين بنسبيتها في كل شيء حتى في الغيبيات والشرائع والأخلاق هم ممن يجادل بالباطل؛ لينفي الحقائق الربانية المطلقة التي فيها نفع الناس في الحال والمآل، وكل ما جاء في القرآن من إثبات الحق والهدى والنور ونحو ذلك فهو رد عليهم، وإبطال لمذهبهم الفاسد.

ولو كانت الحقائق كلها نسبية، ولا يوجد حقيقة مطلقة البتة، لكان كل ما في القرآن والسنة من الأوامر والنواهي من العبث -تعالى الله عن ذلك علواً كثيراً- ولكان الأمر باتباع الحق، وسلوك الصراط المستقيم، والتحذير من الباطل، وسبل الضلال لا قيمة له؛ لأن نفاة الحقائق المطلقة لا بد أن ينفوا وجود الباطل؛ إذ لا يوجد

حق يدعى إليه إلا ويقابله باطل ينهى عنه، ولا يوجد صراط مستقيم يجب سلوكه إلا ويقابله سبل معوجة يجب اجتنابها، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: إنما وحد سبيله لأن الحق واحد؛ ولهذا جمع السبل لتفرقها وتشعبها[1].

وقال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧] قال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: وهذه الآية يفهم منها أن طرق الضلال متعددة؛ لجمعه الظلمات، وأن طريق الحق واحدة؛ لإفراده النور[2].

وأهل الإيمان هم أهل الصراط المستقيم، وهم حملة النور المنزل من رب العالمين كما قال تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقد أمر الله تعالى باتباع هذا النور في قوله تعالى: ﴿فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [التغابن: ٨] ونفى سبحانه التسوية بينه وبين الظلمات في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلا الظُّلُمَاتُ وَلا النُّورُ﴾ [فاطر: ١٩، ٢٠].

ولو كان نفي وجود حقيقة صحيحاً لما عذب الله تعالى الأمم السابقة بأنواع العذاب؛ إذ ما عُذبوا إلا على وجود حق مطلق دُعوا إليه فامتنعوا. ولو كان ذلك كذلك لما وعد الله تعالى المؤمنين بالثواب والجنة والرضوان في الآخرة في آيات كثيرة، ولما توعد الكافرين بالنار والعذاب الأليم.

---

(١) تفسير ابن كثير: ٢/ ١٩٢.

(٢) أضواء البيان: ١/ ١٥٨، وانظر: تفسير ابن كثير: ١/ ٣١٣، وتفسير النسفي: ١/ ١٢٥، وروح المعاني: ٣/ ١٤.

ثم إن دعوى نفي الحقيقة المطلقة، وادعاء النسبية في كل شيء، هو تقرير لحقيقة مطلقة، ويلزم الذين يقررون هذا المذهب أن يطبقوه على مقولتهم تلك، وإذا قالوا بذلك وقعوا في الدور، وإذا لم يقولوا به كانوا متناقضين.

والعجيب أن نفاة الحقيقة المطلقة، مدّعي نسبيتها في عصرنا هذا من الليبراليين وأمثالهم هم من أشرس الناس في فرض أفكارهم على الناس، وأكثرهم إرهاباً في إقصاء مخالفيهم، وتسفيه آرائهم، مما يدل على أن انتحالهم هذا المذهب الرديء ما هو إلا لأجل القفز على اليقينيات والقطعيات للتشكيك فيها، والتعدي على الثوابت والمسلمات لنقدها والقدح فيها.

إن نفي الحقيقة المطلقة، أو دعوى تعدد الحقيقة ينطوي على تناقض لا يقره العقل؛ إذ يلزم منه أن يكون الشيء الواحد حقاً وباطلاً، وصواباً خطأً، وخيراً وشراً، وحسناً وقبيحاً، ومحموداً ومذموماً. وهذه المقولة الفاسدة يلزم منها استواء العلم والجهل، والتوقف عن التفكير والبحث والتجربة، وعدم دعوة الناس إلى العلم الديني أو الدنيوي أو إلى مكارم الأخلاق، كما يلزم منه نشر الفوضى في الناس؛ لأنه إذا لم يكن ثمة حقائق، وتساوى الحق مع الباطل، وكان الكل نسبياً؛ أي: بالنسبة إلى من يقول به، فلمَ إذاً العلم والتعليم والمناقشات والحوار والمناظرة، والبحث والتجربة؟ فدعاة هذا المذهب هم دعاة جهل وتخلف من حيث لا يشعرون.

وفي واقع الأمر لا يمكن تطبيق هذا المذهب، وإلا لصارت حال البشر مثل الحيوانات لا شرائع يقضى بها بينهم، ولا قوانين وأنظمة تحكمهم، ولا أخلاق وأعراف تضبطهم.

ثم إن الحس يبطل مقولتهم فالنار محرقة، والثلج بارد، والليل مظلم، والنهار مضيء، والموت واقع، وكل هذه حقائق مطلقة، بل إن الوجود نفسه حقيقة مطلقة، لا ينكرها أحد سوى ما نسب إلى السفسطائيين.

إن دافع هذا القول عند من يقول به هو لأجل الهروب من مواجهة من يدعون أنهم يملكون الحقيقة، وإضعاف حجة الخصم في إثبات الحقيقة بنفي وجودها أصلاً أو القول بنسبيتها عند من يقول بها. والأصل في الناس أنهم كلهم يحتكرون الحقائق، ويظنون أن ما يملكونه هو حقائق مطلقة وإلا لما قالوا بها، ودافعوا عنها، حتى وقعت النزاعات، واشتعلت الحروب بسبب ذلك، وليس الحل لإشكالات البشر في نفي الحقائق، وإنما في إثبات ما هو حق، ودحض الباطل، وسيظل النزاع سنة في البشر إلى آخر الزمان.

المذهب الثاني: القول بتعدد الحقيقة:

القول بتعدد الحقيقة قد يتفق مع القول بنفي الحقيقة المطلقة؛ فإن من ينفيها قد يجعلها متعددة، وقد لا يتفق معه عند من ينفي وجود أي حقيقة، ودعاة الحرية من الليبراليين ومن وافقهم إن كانوا قد استفادوا من مذهب نفي الحقيقية المطلقة بالتشكيك في الإسلام وشريعته، فإن القول بتعدد الحقيقة استفادوا منه في تصحيح الأديان والمذاهب والأفكار الأخرى.

والأصوليون بحثوا هذه المسألة في الاجتهاد، ويمكن تفريعها إلى مسألتين[1]:

(١) كثير ممن بحثوا هذه المسألة قسموها إلى قسمين: الأول: أصول الدين، والثاني: فروعه، وجعلوا المخطئ في الفروع معذوراً بخلاف من أخطأ في الأصول فلا يعذرونه، وهذا التقسيم هو من المتكلمين ثم نقله عنهم أهل أصول الفقه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: والفرق بين مسائل الأصول والفروع إنما هو من أقوال أهل البدع من أهل الكلام من المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم، وانتقل هذا القول إلى أقوام تكلموا بذلك في أصول الفقه ولم يعرفوا حقيقة هذا القول ولا غوره... والفرق في ذلك بين مسائل الأصول والفروع كما أنه بدعة محدثة في الإسلام لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا إجماع؛ بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة فهي باطلة عقلاً؛ فإن المفرقين بين ما جعلوه مسائل أصول، ومسائل فروع لم يفرقوا بينهما بفرق صحيح يميز بين النوعين؛ بل ذكروا ثلاثة فروق أو أربعة كلها باطلة... ثم أطال شيخ الإسلام في عرض هذه الفروق وبيان بطلانها. منهاج السنة النبوية: ٥/ ٨٧- ٨٨، وانظر: مجموع الفتاوى: ١٩/ ٢٠٧. =

المسألة الأولى: القول بتعدد الحقيقة في القطعيات.

المسألة الثانية: القول بتعدد الحقيقة في الظنيات.

أما المسألة الأولى وهي: القول بتعدد الحقيقة في القطعيات، فالقطعي مأخوذ من قطع، قال ابن فارس - رحمه الله تعالى -: القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد يدل على صرم وإبانة شيء من شيء[1]، فكأن القاطع قد أبان عن نفسه الاحتمالات الواردة على إدراكه القاطع[2]، وفي القرآن الكريم ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ [النمل: ٣٢] أي: ما أبتُّ أمراً حتى تشهدون[3]، وفي قراءة ابن مسعود - رضي الله عنه -: (قاضية) أي: لا أبتُّ أمراً إلا بمحضركم[4]، وقال الخطيب الشربيني أي: فاعلته وفاصلته غير متردّدة فيه[5] قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت

=وينقض تفريقهم بين الخطأ في الأصول والفروع قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦] وقد جاء في حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ أن الله تعالى قال: «قد فعلت» رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق: ١/ ١١٥ رقم (١٢٦). فهذا عام يشمل العفو عن الخطأ في الأصول والفروع. وعن حذَيْفَةَ - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «إنَّ رَجُلاً حَضَرَهُ الْمَوْتُ لَمَّا أَيسَ من الْحَيَاة أَوْصَى أَهْلَهُ إذا مُتُّ فَاجْمَعُوا لي حَطَباً كَثيراً ثُمَّ أَوْرُوا نَاراً حتى إذا أَكَلَتْ لَحْمي وَخَلَصَتْ إلى عَظْمي فَخُذُوهَا فَاطْحَنُوهَا فَذَرُّوني في الْيَمِّ في يَوْم حَارٍّ فَجَمَعَهُ الله فقال: لِمَ فَعَلْتَ؟ قال: من خَشْيَتِكَ، فَغَفَرَ له» رواه البخاري في صحيحه كتاب الأنبياء، باب حديث الغار: ٣/ ١٢٨٣، رقم (٣٢٩٤) فهذا قد أخطأ حين شك في قدرة الله تعالى، ومع ذلك عذره الله تعالى بجهله، وكونه فعل ذلك خوفاً منه سبحانه وتعالى.

(١) مقاييس اللغة: ٥/ ١٠١.

(٢) القطع والظن عند الأصوليين، د. سعد الشثري: ١/ ١٤.

(٣) تفسير البيضاوي: ٤/ ٢٦٦.

(٤) الكشاف: ٣/ ٣٦٩.

(٥) تفسير الشربيني: ٣/ ٥٧.

مدلوله ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة[1]، وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدلوله قطعاً[2]، وقال ابن السبكي - رحمه الله تعالى -: «الدليل القطعي ما يفيد العلم اليقيني»[3].

ومن خلال هذه الأقوال يتبين أن القطعي ما لا احتمال فيه، فيفيد اليقين، وبناء على ذلك فهل الحق في القطعيات واحد أم متعدد بحيث يكون مع كل المختلفين؟

والخلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: إن الحق واحد في القطعيات، وهو مذهب جمهور العلماء سلفاً وخلفاً، ودل على هذا القول الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ومن الأدلة عليه:

١ - قول الله تعالى: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾

[البقرة: ٩١].

٢- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ [البقرة: ١٣٧] قال أبو حيان - رحمه الله تعالى -: ﴿فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ فيه أن دينهم الذي هم عليه وكل دين سواه مغاير له غير مماثل؛ لأنه حق وهدى وما سواه باطل وضلال[4].

٢- قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. قال الرازي - رحمه الله تعالى -: وهو الدين الحق؛ لأن الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته، وأما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة[5]، وقال الألوسي - رحمه الله تعالى -: وجمع الخاسرين رعاية لمعناها للإيذان بأن الحق

(١) درء التعارض: ١/ ٧٩.
(٢) الصواعق المرسلة: ٣/ ٧٩٧.
(٣) الإبهاج في شرح المنهاج: ٣/ ٢١٠.
(٤) البحر المحيط: ١/ ٥٨٢، وتفسير الشربيني: ١/ ١١٠.
(٥) التفسير الكبير: ١١/ ١٥٠، وانظر أيضاً: ١٢/ ١٢٥.

واحد وطرق الضلال متشعبة[1].

٣- قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].

قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: كل من خرج عن الحق وطريق الهدى فإنه ضال حيثما توجه؛ لأن الحق واحد ومنهجه متحد يصدق بعضه بعضاً[2].

٤- حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ أَنَّهُ قال: وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بيده لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ من هذه الْأُمَّةِ يَهُودِيٌّ ولا نَصْرَانِيٌّ ثُمَّ يَمُوتُ ولم يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ إلا كان من أَصْحَابِ النَّارِ[3].

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ أخبر أن من بلغته دعوة الإسلام من أهل الكتاب، ولم يؤمن بها فهو من أهل النار، مع أن اليهود والنصارى يعتقدون أنهم على الحق، ويتعبدون لله تعالى بباطلهم، فلو كان الحق متعدداً لما عذبوا.

٦- أن الإجماع ثابت على بطلان كل الملل إلا ملة الإسلام، ولو تعدد الحق في القطعيات لكانت مللهم حقاً[4] وقد حكى جمع من العلماء الإجماع على أن النافي ملة الإسلام مخطئ آثم كافر، اجتهد أو لم يجتهد[5].

---

(١) روح المعاني: ٩/ ١١٨.

(٢) تفسير ابن كثير: ٣/ ٣١١.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته: ١/ ١٣٤، رقم (١٥٢).

(٤) انظر: فتاوى ابن تيمية: ١٣/ ١٢٥، والوصول إلى الأصول لأبي الفتح البغدادي: ٢/ ٣٣٨، والمواقف للإيجي: ٣/ ٥٠٠، وميزان الأصول في نتائج العقول: ٧٥٥، والبحر المحيط في أصول الفقه: ٤/ ٥٢٤، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٤/ ٥٤٠.

(٥) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٤/ ٥٤٠، والبحر المحيط في أصول الفقه: ٤/ ٥٢٥، والمختصر في أصول الفقه: ١٦٤.

٧- أن الصحابة - رضي الله عنهم - صرحوا بتخطئة المخالفين في القطعيات كالخوارج ومانعي الزكاة[١].

القول الثاني: إن الحق متعدد في القطعيات، وينسب هذا القول إلى عبيد الله بن الحسن العنبري والجاحظ.

وأدلة هذا القول اثنان: نقلي وعقلي:

١- حديث زِرِّ بن حُبَيْش قال: قلت لأبي بن كَعْب: إن ابن مَسْعُودٍ كان لاَ يَكْتُبُ الْمُعَوِّذَتَيْن في مُصْحَفِه فقال: أَشْهَدُ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ أخبرني أن جِبْرِيلَ عليه السَّلاَمُ قال له: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَق، فَقُلْتُهَا، فقال: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الناس، فَقُلْتُهَا، فَنَحْنُ نَقُولُ ما قال النبي ﷺ[٢].

ووجه الحجة فيه أن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنكر المعوذتين، ولم ينكر عليه الصحابة - رضي الله عنهم -، وهما قطعيتان مما يدل على تعدد الحق في القطعيات.

ويجاب عنه: بأن الصحابة - رضي الله عنهم - أنكروا عليه، وفي إسناد أُبيٍّ - رضي الله عنه - حديث المعوذتين إلى النبي ﷺ عن جبريل عليه السلام تخطئة لابن مسعود - رضي الله عنه -، إضافة إلى أن مصحف ابن مسعود لم يعتمده الصحابة - رضي الله عنهم - حين جمعهم عثمان - رضي الله عنه - على مصحفه، وحرّق ما سواه من المصاحف.

(١) انظر: شرح النووي على مسلم: ١٦/ ٢١٩، والوصول إلى الأصول: ٢/ ٣٤٩

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب تفسير سورة قل أعوذ برب الفلق: ٤/ ١٩٠٤ رقم (٤٦٩٢) وأحمد في المسند واللفظ له: ٥/ ١٢٩، رقم (٢١٢٢٤)

٢- أن الحق في الظنيات متعدد فكذلك في القطعيات[١].

ويجاب عنه بعدم التسليم بتعدد الحق في الظنيات[٢] وهذه المسألة سيأتي بحثها.

والراجح هو القول الأول؛ لقوة أدلته، وضعف أدلة القول الثاني. وتدعيماً لهذا القول، ولئلا ينسب إلى عالم ما لم يقله خاصة إن كان قولاً شنيعاً كالمنسوب إلى العنبري والجاحظ فإني أجتهد في تحرير ما نسب إليهما.

تحرير قولي العنبري والجاحظ في أن الحق متعدد في القطعيات:

أولاً: المنقول عن العنبري:

النقل عن العنبري فيه اختلاف، فقد نسب إليه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أن كل مجتهد مصيب سواء أفي القطعيات أم الظنيات[٣].

قال الشاطبي - رحمه الله تعالى -: وعبيد الله بن الحسن العنبري كان من ثقة أهل الحديث، ومن كبار العلماء العارفين بالسنة إلا أن الناس رموه بالبدعة بسبب قول حكي عنه من أنه كان يقول: إن كل مجتهد من أهل الأديان مصيب[٤].

والظاهر أن هذا منسوب إليه، ولا يصح عنه، وقد حكاه الشاطبي بصيغة التمريض.

المذهب الثاني: أن المجتهدين من أهل القبلة فقط هم المصيبون[٥].

---

(١) التبصرة في أصول الفقه: ٤٩٧.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الوصول إلى الأصول: ٢/ ٣٣٧، التبصرة في أصول الفقه: ٤٩٦، وروضة الناظر: ٣٦٢، والحاوي الكبير: ١٦/ ١٢٨
(٤) الاعتصام: ١/ ١٤٧.
(٥) البرهان في أصول الفقه: ٢/ ١٣١٧، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ١٣/ ١٢٥.

ذكر الجويني أن أشهر الروايتين عن العنبري أنه كان يقول: أنا أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة، وأما الكفرة فلا يصوبون[1].

وقد نُقل عنه قوله: إن القرآن يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلّت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين، وسُئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار، فقال: كل مصيب؛ هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله، قال: وكذلك القول في الأسماء؛ فكل من سمى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سماه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب؛ لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني[2].

وانتقده القاضي عياض وحكم عليه بالشذوذ في قوله هذا، فقال: وفارق في ذلك فِرق الأمة؛ إذ أجمعوا سواه على أن الحق في أصول الدين في واحد، والمخطئ فيه آثم عاص فاسق، وإنما الخلاف في تكفيره[3].

فهذا المنقول عنه يدل على أنه يصوب كل طوائف أهل القبلة المختلفة في القطعيات، ويلزم من ذلك صحة أقوال أهل البدع جميعاً، وفي صحة هذا عنه نظر؛ لأنه نُقل عنه أيضاً في القدرية أنهم يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا[4] ولو كان يصوب قول المخالفين لما حكم بقتل القدرية.

---

(١) التلخيص في أصول الفقه: ٣/ ٣٣٥ والمعتمد في أصول الفقه: ٢/ ٣٩٨.
(٢) تأويل مختلف الحديث: ٤٥، والاعتصام: ١/ ١٤٧، وتهذيب التهذيب: ٧/ ٧.
(٣) الشفا: ٢/ ٢٣٥.
(٤) اعتقاد أهل السنة للالكائي: ٤/ ٧٠٦.

المذهب الثالث: أن المخطئ في القطعيات من أهل القبلة معذور[1].

فقد نُقل عن العنبري قوله: الآيات في مسائل الأصول متشابهة وأدلة الشرع فيها متعارضة، وكل فريق ذهب إلى أن آراءه أوفق بكلام الله وكلام رسوله، وأليق بعظمة الله وإثبات دينه فكانوا معذورين[2].

قال الرازي - رحمه الله تعالى -: وليس مرادهم -أي العنبري والجاحظ- من ذلك مطابقة الاعتقاد؛ فإن فساد ذلك معلوم بالضرورة، وإنما المراد نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف[3] وقال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: القول المحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري هذا معناه: أنه كان لا يؤثم المخطئ من المجتهدين من هذه الأمة لا في الأصول ولا في الفروع[4]، وقال أيضاً: وحكوا عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنه قال: كل مجتهد مصيب، ومراده انه لا يأثم[5].

وجاء ما يدل على أن عبد الرحمن بن مهدي - رحمه الله تعالى - ناقشه فرجع عن قوله، وقال: إذاً أرجع وأنا صاغر، إذاً أرجع وأنا صاغر، لأن أكون ذنباً في الحق أحب إلي من أن أكون رأساً في الباطل[6].

قال الشاطبي - رحمه الله تعالى -: فإن ثبت عنه ما قيل فيه فهو على جهة الزلة من العالم، وقد رجع عنها رجوع الأفاضل إلى الحق؛ لأنه بحسب ظاهر حاله -فيما نقل عنه- إنما اتّبع ظواهر الأدلة الشرعية فيما ذهب إليه ولم يتبع عقله، ولا صادم

(١) منهاج السنة: ٥/ ٨٥.
(٢) كشف الأسرار: ٤/ ٢٤.
(٣) المحصول: ٦/ ٤١.
(٤) مجموع الفتاوى: ١٩/ ٢٠٦-٢٠٧.
(٥) المصدر السابق: ١٣/ ١٢٥.
(٦) رواه الخطيب في تاريخ بغداد: ١٠/ ٣٠٨، والشجري في الأمالي: ١/ ٩٥، والمبارك الطيوري في الطيوريات: ٣/ ٣٠٥، وابن الجوزي في المنتظم: ٨/ ٢٩٨.

الشرع بنظره، فهو أقرب إلى مخالفة الهوى، ومن ذلك الطريق -والله أعلم- وُفِّق إلى الرجوع إلى الحق[1].

ثانياً: المنقول عن الجاحظ:

قال أبو حامد الغزالي - رحمه الله تعالى -: ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الإسلام من اليهود والنصارى والدهرية إن كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم، وإن نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور، وإنما الآثم المعذب هو المعاند فقط؛ لأن الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها، وهؤلاء قد عجزوا عن درك الحق، ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى؛ إذ استد عليهم طريق المعرفة[2].

ونقل القاضي عياض عن الجاحظ: أن كثيراً من العامة والنساء والبله ومقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم؛ إذ لم تكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال[3].

وقال الزركشي - رحمه الله تعالى -: وأما الجاحظ فجعل الحق فيها واحداً، ولكنه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم[4].

وبهذا يتبين أنه لا أحد يقول: إن الحق متعدد في القطعيات، وإن المنقول عن العنبري والجاحظ هو رفع الإثم، وقد رجع العنبري عن قوله، ويبقى ما نسب للجاحظ إن صح عنه في حصر المؤاخذة في التكذيب والعناد، وقد انعقد الإجماع قبله وبعده على عدم صحة قوله.

---

(١) الاعتصام: ١/ ١٤٨.

(٢) المستصفى: ١/ ٣٤٩، وانظر: روضة الناظر: ٣٦٢، وكشف الأسرار: ٤/ ٢٤.

(٣) الشفا: ٢/ ٢٣٥.

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه: ٤/ ٥٢٤، وعنه الشوكاني في إرشاد الفحول: ١/ ٤٣٤.

ومع ذلك فإن العلماء ردوا هذا القول بشدة، فقال ابن قدامة - رحمه الله تعالى -: وهذه كلها أقاويل باطلة، أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقيناً، وكفر بالله تعالى، ورد عليه وعلى رسوله ﷺ؛ فإنا نعلم قطعاً أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، وذمهم على إصرارهم، وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم، ونعلم أن المعاند العارف مما يَقِلُّ، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [فصلت: ٢٣]... وفي الجملة ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنة، وقول العنبري كل مجتهد مصيب إن أراد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه فهو كقول الجاحظ، وإن أراد أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فمحال؛ إذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد؛ بل الاعتقاد يتبعها، فهذا شر من مذهب الجاحظ؛ بل شر من مذهب السفسطائية؛ فإنهم نفوا حقائق الأشياء وهذا أثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات، وقد قيل إنما أراد اختلاف المسلمين، وهو باطل كيف ما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً، والرؤية محالاً ممكناً، وهذا محال[1].

المسألة الثانية: القول بتعدد الحقيقة في الظنيات.

الظَّن: يَقينٌ وشَكٌّ[2] قال ابن فارس: الظاء والنون أصيل صحيح يدل على معنيين مختلفين: يقين وشك[3].

---

(١) روضة الناظر: ١/ ٣٦٢- ٣٦٣. وانظر: المستصفى: ١/ ٣٤٩، وكشف الأسرار: ٤/ ٢٥، وإرشاد الفحول: ١/ ٤٣٨.

(٢) تهذيب اللغة: ١٤/ ٢٦٠، والمخصص: ٤/ ١٧٦، وزاد المسير لابن الجوزي: ١/ ٥٥.

(٣) مقاييس اللغة: ٣/ ٤٦٢.

فمن اليقين قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦] قال الطبري - رحمه الله تعالى -: يعني: قال الذين يعلمون ويستيقنون أنهم ملاقو الله[١].

ومن الشك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦][٢].

قال الضحاك - رحمه الله تعالى -: كل ظن في القرآن من المؤمن فهو يقين، ومن الكافر فهو شك[٣] وقال مجاهد - رحمه الله تعالى -: ظن الآخرة يقين، وظن الدنيا شك[٤].

وفي الاصطلاح: الظن تجويز أمرين في النفس لأحدهما ترجيح على الآخر[٥].

قال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: وحقيقة الظن: عِلم لم يتحقق، إما لأن المعلوم به لم يقع بعدُ ولم يخرج إلى عالم الحس، وإما لأن علم صاحبه مخلوط بشك. وبهذا يكون إطلاق الظن على المعلوم المتيقن إطلاقاً حقيقياً[٦].

وقد اختلف العلماء في الظنيات هل الحق متعدد فيها أم واحد على قولين:

القول الأول: إن الحق واحد في الظنيات، وهو قول جمهور العلماء[٧]، واستدلوا بأدلة كثيرة من أهمها:

---

(١) تفسير الطبري: ٢/ ٦٤٢، وانظر: تفسير الثعالبي: ١/ ١٨٩.
(٢) أضواء البيان: ٧/ ٣٥.
(٣) تفسير الماوردي: ٦/ ٨٣، وتفسير القرطبي: ١٨/ ٢٧٠.
(٤) المصدران السابقان.
(٥) أحكام القرآن لابن العربي: ٤/ ١٥٦، وانظر: اللمع في أصول الفقه: ٤، والورقات: ٩، وقواطع الأدلة: ١/ ٢٣، والأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات: ١٠٣، وغمز عيون البصائر: ١/ ١٩٣.
(٦) التحرير والتنوير: ٢٩/ ١٣١.
(٧) القطع والظن عند الأصوليين: ٢/ ٥٢٢.

١- قول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩]. أي: ففهمنا القضيه سليمان دون داود عليهما السلام[١]، ولو كان الحق متعدداً لما اختص سليمان بفهمها دون داود عليهما السلام.

قال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: وقال جمهور الأمة: إن حكمهما كان باجتهاد، وأدخل العلماء هذه الآية في كتبهم على مسألة اجتهاد العالمين[٢].

وفي الآية قرينتان على أن حكم داود وسليمان عليهما السلام كان باجتهاد لا بوحي، وأن سليمان أصاب فاستحق الثناء باجتهاده وإصابته، وأن داود لم يصب فاستحق الثناء باجتهاده فقط، ولم يستوجب لوماً ولا ذماً بعدم إصابته:

القرينة الأولى: أنهما حكما فيها معاً، كل منهما بحكم مخالف لحكم الآخر، ولو كان وحياً لما ساغ الخلاف. ثم قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾ فدل ذلك على أنه لم يفهمها داود، ولو كان حكمه فيها بوحي لكان مفهماً إياها .

والثانية: أن قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا﴾ يدل على أنه فهمه إياها من نصوص ما كان عندهم من الشرع. لا أنه أنزل عليه فيها وحياً جديداً ناسخاً[٣].

٢- الآيات التي فيها نهي عن الاختلاف والتفرق نحو قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] [آل عمران: ١٠٥] [آل عمران: ١٠٥] وقوله تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] والنهي عن التفرق يقتضي أن الأمة مأمورة باتباع قول واحد وهو الحق[٤].

(١) تفسير الواحدي: ٢/ ٧٢١.
(٢) تفسير ابن عطية: ٤/ ٩١.
(٣) أضواء البيان: ٤/ ١٧٠.
(٤) الإحكام لابن حزم: ٥/ ٦٣.

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] ووجه الحجة في الآية: أن الآية دالة على أن لله تعالى حكماً معيناً يعمل المجتهدون على استنباطه[١].

٤-حديث عَمْرو بن الْعَاص - رضي الله عنه - أَنَّهُ سمع رَسُولَ الله ﷺ يقول: إذا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وإذا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ[٢] فهذا الحديث نص في أن الحاكم يجتهد فيصيب ويخطيء، ولو كان الحق متعدداً لما حكم بخطئه.

٥- أن النبي ﷺ كان يقول لقائد السرية إذا بعثه: وإذا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ على حُكْم الله فلا تُنْزِلْهُمْ على حُكْم الله وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ على حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ الله فِيهِمْ أَمْ لا[٣] فهذا نص صريح بأن الحاكم قد لا يصيب في حكمه، وهذا ينقض القول بتعدد الحق في الظنيات.

٦- قول النبي ﷺ: إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ من الناس[٤] ووجه الحجة فيه أن الحق لو كان متعدداً لما كان فيه مشتبهات تخفى على كثير من الناس.

---

(١) القطع والظن عند الأصوليين: ٢/ ٥٢٧

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من لم يرق: ٦/ ٢٦٧٦، رقم (٦٩١٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ: ٣/ ١٣٤٢، رقم (١٧١٦).

(٣) رواه من حديث بريدة - رضي الله عنه -: مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو ونحوه: ٣/ ١٣٥٧، رقم (١٧٣١).

(٤) رواه من حديث النعمان بن بشير - رضي الله عنهما -: البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب فضل من استبرأ لدينه: ١/ ٢٨، رقم (٥٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات: ٣/ ١٢١٩، رقم (١٥٩٩).

٧- أن النبي ﷺ خطَّأ بعض الصحابة - رضي الله عنهم - في مسائل ظنية كثيرة، ولو كان الحق في الظنيات متعدداً لما خطَّأهم، وبين لهم الصواب فيها، ومن هذه المسائل ما يلي:

أ- أن الصحابة - رضي الله عنهم - لما اختلفوا في معرفة السبعين ألفاً الذين يدخلون الجنة بلا حساب ولا عذاب حكم بخطئهم جميعاً، وقال: هُمْ الَّذِينَ لَا يَتَطَيَّرُونَ ولا يَسْتَرْقُونَ ولا يَكْتَوُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ[1].

ب- أن بلالاً - رضي الله عنهما - لما اشترى تمراً جيداً بتمر رديء متفاضلاً أنكر عليه وقال ﷺ: أَوَّهْ أَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا عَيْنُ الرِّبَا لَا تَفْعَلْ[2].

ت- أن خالد بن الوليد - رضي الله عنه - لما قتل أسرى بني جذيمة قال النبي ﷺ: اللهم إني أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ مَرَّتَيْنِ[3].

٨- إجماع الصحابة على ذلك باعترافهم باحتمال الخطأ في اجتهاداتهم[4]، ومن ذلك:

---

(١) رواه من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -: البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب من لم يرق: ٥/ ٢١٧٠، رقم (٥٤٢٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب: ١/ ١٩٩، رقم (٢٢٠).

(٢) رواه من حديث أبي سعيد - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الوكالة، باب إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود: ٢/ ٨١٣، رقم (٢١٨٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل: ٣/ ١٢١٥، رقم (١٥٩٣).

(٣) رواه من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما -: البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة: ٤/ ١٥٧٧، رقم (٤٠٨٤).

(٤) ينظر: التبصرة في أصول الفقه: ٥٠٠، وقواطع الأدلة: ٢/ ٣١٣، والمستصفى: ٢٨٦، وروضة الناظر: ٣٦٦

أ- روى الشعبي - رحمه الله تعالى - أن أبا بكر - رضي الله عنه - قال في الكلالة: أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، هو ما دون الولد والوالد[1].

ب- عن مَسْرُوق - رحمه الله تعالى - قال: كَتَبَ كَاتِبٌ لِعُمَرَ: هذا ما أَرَى اللهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ، فَانْتَهَرَهُ وقال: لَا، بَلْ اُكْتُبْ: هذا ما رأى عُمَرُ فَإِنْ كان صَوَاباً فَمِنَ الله وَإِنْ كان خَطَأً فَمِنْ عُمَرَ[2].

ت- عن عبد الله بن عقبة قال: أُتِيَ ابن مَسْعُودٍ في رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَمَاتَ عنها ولم يَفْرِضْ لها ولم يَدْخُلْ بها فَسُئِلَ عنها شَهْراً فلم يَقُلْ فيها شَيْئاً ثُمَّ سَأَلُوهُ فقال: أَقُولُ فيها برأيي فان يَكُ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ وان يَكُ صَوَاباً فَمِنَ الله[3].

قال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى -: وقد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ فخطَّأ بعضهم بعضاً، ونظر بعضهم في أقاويل بعض وتعقبها، ولو كان قولهم كله صواباً عندهم لما فعلوا ذلك، وقد جاء عن ابن مسعود في غير مسألة أنه قال: أقول فيها برأيي فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمني وأستغفر الله[4].

٩- أن العلماء عبر العصور عمدوا إلى المناظرة والمناقشة للوصول إلى الحق في المسائل الظنية، وخطَّأ بعضهم بعضاً، واستدل بعضهم على بعض، ولو كان الحق متعدداً لما كان لكل ذلك أي معنى[5].

---

(١) رواه الطبري في تفسيره: ٤/ ٢٨٤، والبيهقي في معرفة السنن والآثار: ٥/ ٤٩.

(٢) رواه البيهقي في الكبرى: ١٠/ ١١٦ رقم (٢٠١٣٥) والهروي في ذم الكلام: ٢/ ١٠٢-١٠٣ رقم (٢٥٨).

(٣) رواه سعيد بن منصور في سننه: ١/ ٢٦٧ رقم (٩٢٩) وأحمد في المسند: ٤ ٢٧٩.

(٤) جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٨٤.

(٥) رواه الخطيب في الفقيه والمتفقه: ٢/ ٢٧٧-٢٧٨.

القول الثاني: إن الحق في الظنيات متعدد، وقد حكي عن أبي حنيفة، ورواية عن مالك، ونسب إلى الشافعي، وأنكر نسبته إليهم جماعة من أتباعهم، واختار هذا القول بعض المعتزلة وأكثر الأشاعرة[1] كما قال ابن عطية والقرطبي: وقال جمهور أهل السنة[2] وهو المحفوظ عن مالك وأصحابه - رضي الله عنهم -: إن الحق في مسائل الفروع في الطرفين، وكل مجتهد مصيب، والمطلوب إنما هو الأفضل في ظنه، وكل مجتهد قد أداه نظره إلى الأفضل في ظنه[3].

واستدلوا بأدلة أهمها ما يلي:

١- قول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩].

ووجه الدلالة: أن الله تعالى أثبت لكل من داود وسليمان عليهما السلام العلم مع اختلاف حكمهما.

ويجاب عنه: أن الله تعالى لم يثبت لداود عليه السلام علم هذه القضية بدليل أن سليمان عليه السلام فقط هو من فهمها، والثناء عليهما بالعلم المراد به العموم لا خصوص هذه المسألة.

٢- حديث عَمْرو بن الْعَاص - رضي الله عنه - أَنَّهُ سمع رَسُولَ الله ﷺ يقول: إذا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وإذا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ[4].

---

(١) القطع والظن عند الأصوليين: ٢/ ٥٤٣.

(٢) يريدان الأشاعرة.

(٣) المحرر الوجيز: ٤/ ٩١، وتفسير القرطبي: ١١/ ٣١٠.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ: ٦/ ٢٦٧٦ رقم (٦٩١٩) ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ: ٣/ ١٣٤٢ رقم (١٧١٦).

قال البغوي - رحمه الله تعالى -: واحتج من ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب بظاهر الآية، وبالخبر حيث وعد الثواب للمجتهد على الخطأ[١].

وليس في الآية ولا الحديث حجة لهم؛ لأن الثناء هو على الاجتهاد ولو كان أحد المجتهدين مخطئاً، كما أخطأ داود وأصاب سليمان عليهما السلام، وفي ذلك سعة على المكلفين، وعذر للمجتهدين؛ إذ لو كان المجتهد يؤاخذ بخطئه لتعطل الاجتهاد؛ لإحجام الناس عنه، ثم إن النبي ﷺ في الحديث سماه مخطئاً، ولو كان الحق متعدداً بتعدد المجتهدين لما كان أحدهم مخطئاً.

قال الحسن البصري - رحمه الله تعالى -: لولا هذه الآية لرأيت الحكام قد أهلكوا ولكن الله حمد هذا بصوابه وأثنى على هذا باجتهاده[٢].

٣- حديث ابن عُمَرَ - رضي الله عنهما - قال: قال النبي ﷺ يوم الأَحْزَاب: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إلا في بَنِي قُرَيْظَةَ، فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمْ الْعَصْرَ في الطَّرِيق فقال بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حتى نَأْتِيَهَا، وقال بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لم يُرِدْ مِنَّا ذلك، فَذُكِرَ ذلك لِلنَّبِيِّ ﷺ فلم يُعَنِّفْ وَاحِداً منهم[٣].

وجه الدلالة منه: أنه لو كان أحد الفريقين مخطئاً لعينه النبي ﷺ[٤].

والجواب أن يقال: إنما سكت عن تعيين المخطئين؛ لأنهم غير آثمين؛ بل هم مأجورون[٥].

---

(١) معالم التنزيل: ٣/ ٢٥٤.
(٢) معالم التنزيل: ٣/ ٢٥٣.
(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: مرجع النبي ﷺ من الأحزاب ومخرجه إلى بني قريظة ومحاصرته إياهم: ٤/ ١٥١٠، رقم (٣٨٩٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين: ٣/ ١٣٩١، رقم (١٧٧٠).
(٤) تفسير القرطبي: ١١/ ٣١١.
(٥) المصدر السابق.

قال النووي - رحمه الله تعالى -: لم يصرح بإصابة الطائفتين؛ بل ترك تعنيفهم ولا خلاف في ترك تعنيف المجتهد، وإن أخطأ إذا بذل وسعه في الاجتهاد[1].

٤-حديث أَنَسِ بن مَالِكٍ - رضي الله عنه - قال: كنا نُسَافِرُ مع النبي ﷺ فلم يَعِبْ الصَّائِمُ على المُفْطِرِ ولا المفطِرُ على الصَّائِمِ[2].

ووجه الحجة فيه: أن النبي ﷺ لم يخطئ الصائمين ولا المفطرين مما يدل على أن الحق مع جميعهم.

ويجاب عن ذلك: بأن المسافر مخير بين الصوم والفطر في السفر، ويفعل ما كان أرفق به، فإن شق عليه الصيام أفطر وقضى، وإن لم يشق عليه وكان القضاء شاقاً عليه صام في السفر، وكل واحد من الصحابة - رضي الله عنهم - فعل ما يناسب حاله.

٥- أن الصحابة - رضي الله عنهم - اختلفوا في أدلة ظنية كثيرة، ولم يعترض بعضهم على بعض، فلو لم يكن كل واحد منهم مصيباً فيما اجتهد فيه لكانوا متفقين على الخطأ من جهة أن بعضهم كان على خطأ ولم ينكر عليهم الآخرون[3].

ويجاب عنه بأن الصحابة - رضي الله عنهم - كان ينكر بعضهم على بعض، ويخطئ بعضهم بعضاً، ومع ذلك يعذر بعضهم بعضاً في اجتهاده؛ لعدم الدليل القاطع في المسألة المختلف فيها، فالأدلة فيها ظنية.

---

(١) شرح صحيح مسلم: ١٢/ ٩٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الصوم، باب: لم يعب أصحاب النبي ﷺ بعضهم بعضاً في الصوم والإفطار: ٢/ ٦٧٨، رقم (١٨٤٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الصيام، باب: جواز الصيام والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر: ٢/ ٤٧٨، رقم (١١١٨).

(٣) الإحكام لابن حزم: ٢/ ٧٠، والفقيه والمتفقه: ٢/ ٥٩، والقطع والظن عند الأصوليين: ٢/ ٥٥٠.

والراجح في هذه المسألة القول الأول، وهو أن الحق في المسائل الظنية واحد، وأن من خالفه باجتهاد فهو معذور، وذلك من وجهين:

الأول: قوة أدلته وكثرتها ووضوحها، مع ضعف أدلة القول الثاني، وعدم سلامتها من الاعتراض عليها. وسبب وقوعهم في الخطأ أنهم ظنوا التلازم بين الخطأ والإثم، ولا تلازم بينهما.

الثاني: أن في القول الثاني ما ينقضه؛ لأننا إذا قلنا بتعدد الحق لزم أن يكون نفينا لتعدد الحق صواباً فينتقض قولهم، فإن قالوا بخطئه فقد نقضوا قولهم ولم يطردوه.

وقد انطلى القول بتعدد الحقائق سواء أفي القطعيات أم في الظنيات، وتصويب جميع المختلفين - على الرغم من خطورته- على جماعة من العلماء المتكلمين، كما حكاه عنهم ابن تيمية واعتذر لهم فقال - رحمه الله تعالى -: ومن جعل الحقائق تتبع العقائد كما يظن طائفة من النظار أن ليس في الحوادث التي ليس فيها نص قاطع عندهم حكم معين يطلب بالاجتهاد؛ بل الحكم فيها يتبع الاعتقاد؛ ولهذا قيل في هذا المذهب: أوله سفسطة، ولكن هو سفسطة حدثت على طائفة من النظار الأذكياء؛ فإن هذا قول أبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم والأشعري في أظهر قوليه وقول القاضي أبي بكر وأبي حامد الغزالي وغيرهم، وهو وإن كان قولاً ضعيفاً مخالفاً للكتاب والسنة وإجماع السلف؛ باطل شرعاً وعقلاً فالقائلون به قوم فضلاء قصدهم الحق لم يكن غرضهم أن يقولوا ما يعلمون أنه باطل[1].

ولخطورة هذا المذهب، وما يؤدي إليه من إفساد العقائد، وإبطال الشرائع، وإحلال الفوضى الفكرية؛ فإن من الفقهاء من شدد القول فيه، فنقل أبو المعالي

(١) الصفدية: ٢/ ٣٢٤.

الجويني عن أبي إسحاق الاسفرائيني قوله: هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة[1].

قال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: يعنى أن السفسطة جعل الحقائق تتبع العقائد كما قدمناه فمن قال إن الإيجاب والتحريم يتبع الاعتقادات فقد سفسط في الأحكام العملية وإن لم يكن مسفسطاً في الأحكام العينية، وقد قدمنا أنه لم تجر العادة بأن عاقلاً يسفسط في كل شيء لا خطأ ولا عمداً، لا ضلالاً ولا عناداً، لا جهلاً ولا تجاهلاً، وأما كون آخره زندقة فلأنه يرفع الأمر والنهي والإيجاب والتحريم والوعيد في هذه الأحكام، ويبقى الإنسان إن شاء أن يوجب وإن شاء أن يحرم، وتستوي الاعتقادات والأفعال وهذا كفر وزندقة[2].

وبعض المتأثرين بالحضارة الغربية نصروا ما نسب للعنبري والجاحظ في القول بعذر المخطئين ولو كان خطؤهم في القطعيات، وقامت عليهم الحجة فيه، مع أنه قول فاسد مهجور قد طرحه العلماء، والعنبري قد رجع عن قوله.

يقول عبد المتعال الصعيدي منتصراً لقول العنبري والجاحظ: ويزيد في فضل هذا الرأي في الإسلام أنه أصلح الآراء لقضية السلام العالمي، وهي أهم أهداف الشعوب البشرية في عصرنا؛ لأنها تريد أن تتخلص من الحروب التي صارت إلى خطر يهدد بفنائها، ويقضي على ما فيها من خيرات وحضارات، ولا شك أن ذلك الرأي يقرب بين الشعوب البشرية على اختلاف أديانها، ويجعل الخلاف بينها في أصول الديانات كالخلاف في فروعها؛ إذ يعذر فيه من لا يعاند في الأصول، كما يعذر من لا يعاند في الفروع، فينجو كل منهما من عذاب الآخرة لعذره في خلافه، وبهذا تتغير نظرة أهل كل دين إلى غيرهم كل التغير؛ إذ لا ينظر كل منهم إلى الآخر إلا كما ينظر أهل كل

---

(١) البرهان في أصول الفقه: ٢/ ٨٦١. وانظر: روضة الناظر: ٣٦٩.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٩/ ١٤٤.

دين إلى أنفسهم عند اختلافهم في فروعه، وفي هذا من التقريب بين الشعوب على اختلاف أديانها ما فيه، ومن تذليل أكبر عقبة تعترض قضية السلام بينهم. . . ثم ذكر أن هذا الاجتهاد الديني الأصيل يضع أساساً لتقارب ديني عام، وسلام عالمي أخوي بين الشعوب والأديان(١).

وهذه النظرة الحالمة المثالية مع ما فيها من تبديل أحكام الشريعة، وتحريف معانيها؛ فإنها لم ولن تردع الكفار أو تخفف عداءهم وأذيتهم للمسلمين، وليست سوى تكريس للاستسلام والتبعية، وفيها مخالفة لسنن الله تعالى الكونية التي قضى فيها ببقاء الصراع بين الحق والباطل إلى آخر الزمان كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨، ١٩٩].

(١) حرية الفكر في الإسلام: ١٦-١٧.

المبحث الثاني الاستدلال على حرية إبداء الرأي ونقده

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: أهمية حرية الرأي عند القائلين بها.

المطلب الثاني: أدلة القائلين بحرية الرأي ونقدها.

المطلب الثالث: حرية الرأي والأحكام التكليفية.

المطلب الرابع: تقييد حرية الرأي في الفكر الغربي ونقده.

المطلب الخامس: تقييد حرية الرأي عند المسلمين ونقده.



المطلب الأول
أهمية حرية الرأي عند القائلين بها

الرأي: هو النظر بالقلب[1]، ويطلق على الاعتقاد[2].

قال الراغب - رحمه الله تعالى -: والرأي اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن[3].

وذكر الماوردي فرقين بين الرأي والعقل:

أحدهما: أن العقل ما تيقن به الصواب من الخطأ، والرأي غلبة الظن في ترجيح الصواب على الخطأ.

والوجه الثاني: أن العقل هو الموجب لأمر لا يجوز خلافه، والرأي هو سكون النفس إلى ترجيح أمر يجوز خلافه[4].

(١) المحكم: ١٠/ ٣٣٨، واللسان: ١٤/ ٢٩١.
(٢) المحكم: ١٠/ ٣٤٣، والقاموس: ١٦٥٩.
(٣) المفردات: ٢٠٩. وينظر: التوقيف على مهمات التعاريف: ٣٥٤، والكليات للكفومي: ٤٨٠.
(٤) تسهيل النظر وتعجيل الظفر: ٢٣.

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: وحقيقته ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات، فلا يقال في الأمر الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات إنه رأي[1].

فهذا الرأي الاصطلاحي عند علماء اللغة والشريعة، ومنه رأي محمود[2]، ورأي مذموم[3].

لكن الرأي في الاصطلاح الغربي، وعند من جرى عليه من المفكرين المسلمين أوسع مما ذكر علماء اللغة أو الشريعة، فهو عندهم: كل ما يصدر عن الإنسان من قول سواء أكان باللسان أم بالإشارة أم بالكتابة، ويسمونها حرية الرأي، وحرية إبداء الرأي، وحرية التعبير، وحرية القول، وحرية الضمير، وبعضهم يدخلها تحت حرية الفكر، ويقصد بحرية الفكر، أي: حرية إبدائه وإشهاره.

فحين نتناول حرية الرأي في الاستعمال المعاصر لا يصح أن نستدعي معنى الرأي عند المتقدمين، ونحصر الرأي فيما قالوا مما يوجب النظر والتفكير، وهو محل اختلاف واجتهاد، سواء أما كان منه محموداً أم ما كان منه مذموماً؛ بل يجب تناول حرية الرأي بحسب اصطلاح واضعيها، والناقلين عنهم.

واستعمالهم لها فضفاض واسع يشمل كل ما يصدر عن الإنسان من أقوال، وما يجري مجراها من كتابات وتصاوير ورسوم ونحوها، وهذا يتبين من نصوصهم سواء أكان في المواثيق الدولية أم في كتابات المفكرين.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٦٦.

(٢) قسمه ابن القيم إلى أربعة أقسام وفصلها في إعلام الموقعين ١/ ٦٦-٨٥، وينظر المتواري على البخاري: ٤١٠، وفتح الباري لابن حجر: ١٣/ ٣٣١.

(٣) ينظر في أنواعه: جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ١٣٨-١٣٩، وشرح ابن بطال على البخاري: ١٠/ ٣٥١، وتفسير القرطبي: ٧/ ١٧٣، والموافقات: ٣/ ٤٢٢، والاعتصام: ١/ ٩٩، وقسمه ابن القيم إلى خمسة أقسام في إعلام الموقعين: ١/ ٦٨-٦٩.

وحرية الرأي بهذا المصطلح الواسع هو ما نصت عليه المواثيق الدولية، وإعلانات حقوق الإنسان كلها:

ففي المادة التاسعة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نصوا على أمور ثلاثة:

١- لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير.

٢- يشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون مضايقة أو تدخل.

٣- له الحق في التماس الأنباء والأفكار، وتلقيها ونقلها إلى الآخرين بأية وسيلة، ودونما اعتبار للحدود[1].

وواضح في هذه الفقرات أن الرأي يعم كل ما يتلقاه الإنسان، وكل ما يصدر عنه من آراء وأفكار، سواء أكانت محمودة شرعاً أم مذمومة، وسواء أكانت تحتاج إلى تفكير ونظر أم كانت لا تحتاج إليه.

ثم أُكد على هذه الحقوق في حرية التعبير في المادة التاسعة عشرة من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[2] وفي المادة العاشرة من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان[3] وفي الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الصادرة عام ١٩٦٩م، وزادوا فيها: لا يجوز أن تخضع ممارسة الحق المنصوص عليه في الفقرة السابقة لرقابة مسبقة؛ بل يمكن أن تكون موضوعاً لفرض مسؤولية لاحقة يحددها القانون صراحة، وتكون ضرورية من أجل ضمان:

---

(١) ينظر: حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/ ٢٠، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق ص١٦، ومدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان: ٢٥٨-٢٦٠، والحقوق والحريات في عالم متغير: ٢٦٥.

(٢) حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/ ٣٧.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٣٣٢.

١ - احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

٢ - حماية الأمن القومي، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الأخلاق العامة[١].

وورد في الميثاق الأفريقي الصادر عام ١٩٧٩م: يحق لكل إنسان أن يعبر عن أفكاره وينشرها في إطار القوانين واللوائح[٢].

وفي المادة الثانية والعشرين من الميثاق العربي لحقوق الإنسان المنبثق عن جامعة الدول العربية: حرية العقيدة والرأي مكفولة لكل فرد.

وفي المادة الثالثة والعشرين: للأفراد من كل دين الحق في ممارسة شعائرهم، كما لهم الحق في التعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم، وبغير إخلال بحقوق الآخرين، ولا يجوز فرض قيود على حرية العقيدة والفكر والرأي إلا بما ينص عليه القانون[٣].

والمقررون لحرية الرأي من المفكرين المسلمين يعرفونها بأنها: تمكين الفرد من إبداء آرائه وأفكاره بحرية تامة بأي وسيلة كانت[٤].

وبهذا يتبين أن تناولهم لحرية الرأي هو نفس التناول الغربي غير أنهم قيدوها بقيود اختلفت عباراتهم في تقريرها.

هذا؛ وكثير من المفكرين الغربيين والمسلمين يعدون حرية الرأي أهم أنواع الحرية، حتى قال وليام تشاننج عنها: «إنها أشد حقوقنا قدسية»[٥].

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٣٤٨.

(٢) المصدر السابق: ١/ ٣٦٨.

(٣) المصدر السابق: ١/ ٣٨٢.

(٤) ينظر: المبادئ الدستورية العامة، د. محمود حلمي: ٢٧٥، وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، د. عبد الوهاب الشيشاني: ٩٥.

(٥) انظر: معنى الديمقراطية، صول بادوفر، ترجمة جورج عزيز: ١٧٠.

ويقول فولتير: «إني كاره لما تقول، وأخالفك الرأي في كل حرف فيه، ولكني أقاتل حتى الموت في سبيل حقك أن تقوله»[1].

وفي الدستور الأمريكي: «لا يجوز للكونجرس إصدار أي تشريع يقيد بموجبه حرية القول»[2].

والمحكمة الأمريكية العليا وهي تناضل من أجل الدفاع عن حرية القول في المجتمع الأمريكي فإنها تعدها أساس الحريات، يقول مستشار أمريكي في حكم أصدره عام ١٩٣٧م: «إن حرية الفكر والقول هي الجوهر والشرط الذي لا غنى عنه لكل صور الحرية الأخرى، وإنه لا الحرية ولا العدالة يمكن أن يوجد أيهما إذا ضحي بحرية الفكر»[3].

ويجعلون أهم سبب للتقدم هو حرية الرأي فيقولون: إن التقدم قبل أن يدخل أمة يقف ببابها ويسأل هل عندكم حرية رأي؟ فإذا أجابوه بنعم دخل واستقر، وإن أجابوه بـ (لا) ولّى هارباً إلى غير رجعة[4].

والمقررون لهذا النوع من الحرية من الغربيين ومن وافقهم لا يعترفون بالدين قيداً يقيدها، بل يطلقونها من قيود الشريعة، بحجة عدم قبول أي ضغوط على الرأي، وفي ذلك مناهضة لعبودية المؤمن لله تعالى.

---

(١) النقد المباح: ٣٦.

(٢) المجلة الدولية للقانون الجنائي عدد ٣-٤ سنة ١٩٧٠م.

(٣) الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي: ٧٠، وحرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: ٤٤، وينظر: الإعلام ونظرية الحرية، مجلة العلوم السياسية عدد سبتمبر ١٩٦٤م، والنقد المباح: ٣٦.

(٤) النقد المباح: ١٥

يقول برتراند راسل: «إن حرية القول هي أن تكون إرادتنا التي نعبر عنها وليدة رغباتنا، وليست وليدة قوى ملزمة تضطرنا أن نفعل ما لسنا نريد أن نفعله»[1] وأكد مونتسيكو على أن الحرية هي: «عدم الإذعان لغير الذات»[2].

ومعلوم أن المؤمن يمنعه من إبداء رأيه في أكثر حالات الرأي خوفه من انتهاك حِمى الشريعة الربانية، والوقوع في إثم القول، كما أنه في حالات أخرى يؤخذ بإبداء رأيه، ويعاقب عليه حداً أو تعزيراً.

ويبلغ تقديس الرأي عند منظري الحرية مبلغاً يدعو فيه أكبر فيلسوف نظّر للحرية وقررها وهو الفيلسوف الإنجليزي (جون سيتوارت ميل) إلى تعمد الخطأ والباطل في مواجهة الصواب والحق حين يتحدث عن الرأي السائد، ويقسمه إلى صواب وخطأ، ثم يقرر في الصواب أنه لا بد من معارضة هذا الصواب بما يناقضه من الخطأ حتى يتمكن الذهن من الإحاطة بالحق إحاطة تامة، والشعور به شعوراً عميقاً[3].

وفي موضع آخر يؤكد ذلك فيقول: إذا فرضنا جدلاً أن الرأي السائد موافق للصواب، ومشتمل على كل الحقيقة كان من الضروري إطلاق الحرية للمناقشة فيه مناقشة حادة غير فاترة[4].

وهذا التقرير معارض للشرائع وللعقل وهو من لبس الحق بالباطل، ومن الأمر بالمنكر، ومن قول الزور، ومن البغي، ومن التحريف، وكل أولئك جاءت آيات قرآنية، وأحاديث نبوية تنهى عنه.

---

(١) ينظر: حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: ٩٩.
(٢) ينظر: النقد المباح: ٥١.
(٣) الحرية، جون ستيوارت ميل، ترجمة طه السباعي باشا: ٨٢.
(٤) المصدر السابق: ٩٢.

وإذا كان تقديس الرأي لدى الغربيين ومن وافقهم من الليبراليين العرب قد بلغ هذا المبلغ؛ فإن كثيراً من المفكرين المسلمين استنسخوا مقولات الغربيين والليبراليين العرب في حرية الرأي، مع زيادة شيئين:

الأول: أنهم زعموا أن الإسلام سبق إلى حرية الرأي وتقريرها، أو على الأقل لم يعارضها.

الثاني: أن أكثرهم ضبطوها بضوابط شرعية.

فمن أقوالهم في حرية الرأي:

١- إذا كانت حرية الرأي من أهم الحقوق الإنسانية في العالم المعاصر فإن الإسلام سبق هذه الآراء الوضعية بأكثر من ألف وأربعمئة عام وأكثر، حيث عدَّ الإسلام حرية الرأي من الحقوق المقدسة لأي شخص[1].

٢- وكل شيء في الإسلام قابل للمناقشة العقلية ابتداء من وجود الله إلى أبسط المسائل[2].

٣- كفل الإسلام للناس أن يقولوا ما يشاؤون، ويبدون آراءهم دون أن يمسوا مشاعر الناس وعقائدهم[3].

---

(١) حقوق الإنسان العامة في الإسلام، منصور الرفاعي، ود. إسماعيل عبد الفتاح كافي: ٦٩.

(٢) حرية الفكر، محمد العزب موسى: ١٠١.

(٣) المجتمع المتكافل في الإسلام، عبد العزيز خياط: ٧٢، وانظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. إبرهيم مدكور، وعدنان الخطيب: ١٧، والحرية منهج الإسلام وتشريعه: ١٠٧-١٠٨، ودراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ونصوص الميثاق الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وموقف التشريع الإسلامي منها: ٤٩، وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، د. هاني سليمان الطعيمات: ١٨١، وحقوق الإنسان في القانون والشريعة الإسلامية، د. يوسف محمود صبح: ٨٦-٨٨.

المطلب الثاني
أدلة القائلين بحرية الرأي ونقدها

يستدل الداعون لحرية الرأي بجملة أدلة يمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها إلى قسمين:

القسم الأول: البراءة الأصلية، وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يحرم بنص من القرآن أو السنة، ولا يوجد في الكتاب أو السنة ما يمنع المسلم من ممارسة حقه في حرية الرأي والتعبير[1].

وبعض أصحاب هذا الاتجاه في الاستدلال يجعلون الإباحة في الأحكام التكليفية هي الحرية، أو ما يسميه الأصوليون: الحكم التخييري[2].

---

(١) الإسلام وحقوق الإنسان، محمد عبد الملك المتوكل، ضمن موسوعة حقوق الإنسان الرؤى الإسلامية والعربية والعالمية: ١١٥.

(٢) ينظر: حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: ٩١.

وجمهور الأصوليين يقررون أن الإباحة ليست من الأحكام التكليفية، ينظر: المحصول: ١/ ١٢٨، والمنخول: ٢١، والإحكام للآمدي: ١/ ١٧٠، وروضة الناظر: ٣٧.

القسم الثاني: النصوص القرآنية والنبوية، وهي على أنواع[1]:

النوع الأول: نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها:

قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، وقول النبي ﷺ: «من رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بيده فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»[2].

النوع الثاني: نصوص الصدع بالحق والتواصي به، نحو: قول الله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: ٩٤] وقوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣].

وقول النبي ﷺ: «لاَ يَحْقِرَنَّ أحدكم نَفْسَهُ إذا رَأَى أمر الله عليه فيه مَقَالاً فَلاَ يقول بِهِ فَيَلْقَى الله وقد أَضَاعَ ذلك فيقول: ما مَنَعَكَ؟ فيقول: خَشِيتُ الناس، فيقول:

---

(١) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. محمد الزحيلي: ١٨٥، والإحكام في حقوق الإنسان في الإسلام، عبد العزيز محمد سندي: ٤٩٠، وحقوق الإنسان في الإسلام، د. سهيل حسين الفتلاوي: ٨-٩، وحقوق الإنسان في الإسلام، علي الشربجي: ١٥٤-١٥٥، وحقوق الإنسان العامة في الإسلام: ٧١، وحقوق الإنسان في القرآن والسنة، د. محمد احمد الصالح: ١٦٢، وحقوق الإنسان في القرآن الكريم ودورها في التنشئة الاجتماعية، د. وليد محمد العياصرة: ١٤٩ والحقوق الإنسانية بين الشريعة الإسلامية والشرعية الدولية، د. محمد المختار المهدي: ٢٩، وحق الحرية في العالم، د. وهبة الزحيلي: ١١٣، والحرية منهج الإسلام وتشريعه، أحمد محمود الحاضري: ١٠٧.

(٢) رواه من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -: مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإيمان: ١/ ٦٩، رقم (٤٩).

أنا كنت أَحَقَّ أن تَخْشَى»[1]، وحديث أَبِي ذَرٍّ - رضي الله عنه - قَالَ: «أَوْصَانِي خَلِيلِي ﷺ بخصَال مِنَ الْخَيْر. . . وذكر منها: وَأَوْصَانِي أَلَّا أَخَافَ فِي الله لَوْمَةَ لائِم وَأَوْصَانِي أَنْ أَقُولَ الْحَقَّ وَإِنْ كَانَ مُرّاً»[2]، وحديث أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ الله ﷺ وقدْ وَضَعَ رِجْلَهُ في الْغَرْزِ: «أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟ قال: كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»[3].

---

(١) رواه من حديث أبي سعيد - رضي الله عنه -: أحمد في المسند: ٣/ ٩١، رقم (١١٨٨٦)، وعبد بن حميد في المنتخب من مسنده: ٣٠٠، رقم (٩٧١) وابن ماجه في سننه كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢/ ١٣٢٥، رقم (٤٠٠٨)، وقال المنذري: رواته ثقات. اهـ الترغيب والترهيب ٣/ ١٦٠، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة: ٤/ ١٨٢، وحسنه ابن حجر في الأمالي المطلقة: ١٦٢.

(٢) رواه ابن سعد في الطبقات: ٤/ ٢٢٩، والحارث ابن أبي أسامة كما في زوائد مسنده للهيثمي: ١/ ٥٢٥، رقم (٤٦٧) والخرائطي في مكارم الأخلاق: ٦٢، رقم (١١٢)، والطبراني في المعجم الأوسط: ٧/ ٣٦٤-٣٦٥، رقم (٧٧٣٩) وفي الدعاء: ٤٧٠، رقم (١٦٤٨) وأبو نعيم في الحلية: ١/ ١٥٩-١٦٠، وصححه ابن حبان في صحيحه: ٢/ ١٩٤، رقم (٤٤٩) والألباني في صحيح الترغيب والترهيب (٢٥٢٥).

(٣) رواه من حديث أبي أمامة - رضي الله عنه -: ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢/ ١٣٣٠، رقم (٤٠١٢) والطبراني في المعجم الكبير: ٨/ ٢٨٢، رقم (٨٠٨١)، والبيهقي في الشعب: ٦/ ٩٣، رقم (٧٥٨١) وضعفه البوصيري في مصباح الزجاجة: ٤/ ١٨٤.

ورواه من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -: أحمد في المسند: ٣/ ١٩، رقم (١١١٥٩) وأبو يعلى في مسنده: ٢/ ٣٥٢-٣٥٣، رقم (١١٠١) وأبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي: ٤/ ١٢٤، رقم (٤٣٤٤) والترمذي في الفتن باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر، وقال: حسن غريب: ٤/ ٤٧١، رقم (٢١٧٤)، وابن ماجه في سننه كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٢/ ١٣٢٩، رقم (٤٠١١) وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٢٠٩).

ورواه من حديث طارق بن شهاب: أحمد في المسند: ٤/ ٣١٥، رقم (١٨٨٥٠) والنسائي في سننه، كتاب البيعه، باب فضل من تكلم بالحق عند إمام جائر: ٧/ ١٦١، رقم (٤٢٠٩) وابن أبي حاتم في المراسيل، ونقل عن أبيه قوله: طارق بن شهاب ليس له رؤية وليس له صحبة، ونقل عنه أيضاً أن هذا الحديث مرسل، ونقل عن علي بن المديني وأبي زرعة أن طارقاً رأى النبي ﷺ: ٩٨، رقم (٣٤٩-٣٥٠-٣٥١) وصححه النووي في رياض الصالحين: ٥٢، رقم (١٩٥).

النوع الثالث: نصوص الدعوة إلى الله تعالى، مثل: قول الله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

النوع الرابع: نصوص النصيحة مثل: حديث تَميم الدَّاريِّ أَنَّ النبي ﷺ قال: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ؟ قال: لله وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ ولأئمة الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ»(١).

ووجه احتجاجهم بها: أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدع بالحق، والدعوة إلى الله تعالى، وإسداء النصيحة، كلها من الآراء التي يبديها أصحابها ويظهرونها ويعلنونها في الناس، فكان الإسلام بها سابقاً إلى حرية إبداء الرأي وإظهاره.

ويجاب عمَّا استدلوا به من أدلة على تقرير حرية الرأي بما يلي:

أولاً: استدلالهم بأن الأصل في الأشياء الإباحة، ولم يرد دليل لا من الكتاب ولا من السنة على تحريم الرأي، هذا غير صحيح؛ إذ دلت أدلة كثيرة من الكتاب والسنة على أن تقييد الرأي هو الأصل، وأن إطلاقه هو الاستثناء، على عكس ما ساد في الفكر الغربي والناقلين عنه من العلمانيين والمفكرين المسلمين، ومن هذه الأدلة ما يلي:

١- أن الباطل من الآراء، والشر من الأقوال، أكثر من الحق والخير فيها، وميزان الحق والباطل والخير والشر هو الكتاب والسنة، ودليل ذلك: أن المؤمنين في أغلب فترات التاريخ البشري كانوا أقل من الكفار، بنص القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الصافات: ٧١]، وكان هذا الحكم عاماً في التاريخ البشري

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة: ١/ ٧٤، رقم (٥٥).

بدليل قول الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧] وقال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] ولا يشك مؤمن في أن ما ينتج عن الكفار من آراء أكثره من الباطل والشر، فكان بهذا الاعتبار أكثر من الحق والخير، وقد دلت الأدلة على هذه الحقيقة، ومنها:

قول الله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١١٦]. وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩]. وكثيراً ما تكرر الوصف القرآني في أكثر البشر أنهم لا يعقلون ولا يعلمون: قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]. وقال تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣].

فإذا كان أكثر الناس لا يعقلون، ولا يعلمون، فإن ما يصدر عنهم من الآراء لن يكون حقاً ولا خيراً ولا صواباً؛ بل أكثره باطل وشر وخطأ، وإذا كان الشأن كذلك فكيف يسوغ أن نطلق الرأي، ونقول: إن الإسلام يطلقه، ثم نضبطه بضوابط؟!

وإذا ضم إلى ذلك آراء المخطئين من أهل القبلة، وأهل القبلة ينتج عنهم آراء باطلة كثيرة، والبدع القولية والفعلية المحدثة في أمة الإسلام أكثر من أن تحصى، وهي من الرأي الباطل، والأحاديث الدالة على افتراق هذه الأمة تدل على ذلك، ومنها قول النبي ﷺ: «إن أَهْلَ الْكِتَابَيْنِ افْتَرَقُوا في دِينِهِمْ على ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً وان هذه الأُمَّةَ سَتَفْتَرِقُ على ثَلاَثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً -يعني الأَهْوَاءَ- كُلُّهَا في النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وهي الْجَمَاعَةُ»[1].

---

(١) رواه من حديث معاوية - رضي الله عنه - أحمد في مسنده: ٤/ ١٠٢، رقم (١٦٩٧٩) واللفظ له، وأبو داود في سننه، كتاب السنة، باب شرح السنة: ٤/ ٩٨، رقم (٤٥٩٧) والدارمي في سننه: ٢/ ٢١٤، رقم (٢٥١٨)، وقد جاء من طرق عن عدد من الصحابة - رضي الله عنهم -.

فما نتج عن هذه الفرق الكثيرة من آراء وأهواء فارقت فيها الحق كلها آراء باطلة، وهذه الآراء أكثر مما مع فرقة الحق الواحدة من الحق.

والواقع البشري يدل على ما قررته نصوص الكتاب والسنة؛ فإن الأديان والمذاهب الباطلة والأفكار الخاطئة، وما نتج عنها من كتب خرافية، وآراء كلامية فاسدة، أكثر مما كتب في مجال الحق سواء أفيما يتعلق بالدين أم بالدنيا؛ إذ الفرضيات والنظريات التي لم تصح أكثر من القطعيات التي صحت حتى في مجالات العلوم الدنيوية، وكل هذا الباطل مما يستثنى من حرية الرأي.

وإذا استثني كان المستثنى أكثر من المستثنى منه، وكان المخصوص أكثر من العموم، وانخرمت قاعدة حرية الرأي بكثرة ما خرج منها من أفراد الرأي، فانقلب الرأي في الإسلام إلى أن الأصل فيه المنع، والسماح بالرأي مخصوص من النهي العام، ومستثنى من المنع[1].

ولا يرد على تقرير هذا أن كثرة التجارب في العلوم الدنيوية -وأكثرها كان خطأ- هي التي أوصلت لكثير من الحقائق؛ لأن الأصل هو الإباحة فيما يتعلق بأمور الدنيا -مما لا يتعارض مع الشريعة- فالآراء والتجارب فيها إما أن تؤول إلى ما ينفع البشرية

---

(١) تقرير حرية الرأي في الإعلانات الدولية والإقليمية صيغ بصيغة قواعد كلية عامة، ويشترط في القاعدة القانونية أن تكون عامة ومجردة، وعموميتها تعني أن هذه القاعدة لا تخص فرداً معيناً بالذات، ولا واقعة محددة بعينها؛ بل تعني أشخاصاً معينين بصفاتهم، ووقائع معينة بصفاتها، فكل فرد توافرت فيه هذه الصفات، وكل واقعة استجمعت هذه الشروط تنطبق عليها صفة القاعدة. أما التجريد في القاعدة القانونية فيقتضي أن تصدر في صيغ مجردة لا تتعلق بشخص معين أو بواقعة معينة.

ومن القانونيين من يرى أن العمومية والتجريد صفتان متلازمتان فتترتب كل واحد منهما على الأخرى، ومنهم من يرى أنهما وجهان لخصيصة واحدة تتعلق أولاهما بتطبيق القاعدة، وتتعلق الثانية بتكوينها. ينظر في ذلك: أصول القانون، د. حسن كيرة: ١٢، والمدخل للعلوم القانونية، سليمان مرقص: ١٩، والمدخل لدراسة القانون، د. علي حسين نجيدة: ١٩.

فهي وسيلة إلى خير فتكون من الخير المأمور به، وإما أن تؤول إلى ما يضر البشرية فهي وسيلة إلى شر فتكون محرمة. ومهما كانت فلن تبلغ مبلغ الركام الضخم الذي أنتجه البشر على مر القرون فيما يتعلق بالأمور الغيبية والدينية سواء أكانت اعتقادية أم عملية في شتى الديانات والمذاهب، وهكذا ما يتعلق بالأخلاق والسلوك.

ونظرة المفكرين الغربيين على العكس من ذلك؛ فالفيلسوف (ميل) يرى أن الصواب في هذه الحياة أكثر من الخطأ، كما يرى أن كفة الصلاح والاستقامة أرجح من كفة الفساد والعوج[1].

فالاختلاف في تقدير ما يصدر عن البشر من حق وباطل، وخير وشر، وصواب خطأ، هو الذي أدى إلى مخالفة ما يقرره الفكر الغربي لما جاء به الإسلام ولم يفطن الكتاب المسلمون الذين عالجوا قضايا الحرية لهذا الاختلاف فوقعوا في الخطأ.

٢- أن طريقة القرآن هي تقييد الرأي، وجعل المباح منه مستثنى من المنع، وليس العكس، ودليل ذلك قول الله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾ [النساء: ١١٤].

قال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: الضمير في نجواهم عائد على الناس أجمع، وجاءت هذه الآيات عامة التناول[2].

وقال ابن كثير - رحمه الله تعالى - في معنى (نجواهم) يعني: كلام الناس[3].

وقال السعدي - رحمه الله تعالى -: أي: لا خير في كثير مما يتناجى به الناس ويتخاطبون. وإذا لم يكن فيه خير، فإما لا فائدة فيه كفضول الكلام المباح، وإما شر

---

(١) الحرية: ٤٢.

(٢) تفسير ابن عطية: ٢/ ١١٢.

(٣) تفسير ابن كثير: ١/ ٥٥٥.

ومضرة محضة كالكلام المحرم بجميع أنواعه. ثم استثنى تعالى فقال: ﴿إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾[(1)].

٣- أن نصوص الكتاب والسنة دلت على أن الأصل في الإسلام عدم إبداء الرأي إلا إذا كان خيراً وليس إطلاقه، والخير يعرف بنصوص الشريعة، خلافاً للفكر الغربي الذي جعل الأصل في الرأي الإطلاق ولا يقيده إلا بقيود المصلحة الدنيوية، والأدلة كثيرة على أن الأصل في الإسلام عدم إبداء الرأي إلا إذا كان خيراً، ويمكن تقسيمها إلى أنواع ثلاثة:

النوع الأول: النصوص التي تفيد أن ألفاظ الإنسان تحصى عليه؛ ليكون رقيباً على ما يقول، وهذا من أقوى القيود على حرية الرأي وأشدها: قال الله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ [الزخرف: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠ - ١٢].

قال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: «وإنما خص القولُ بالذكر لأن المقصود ابتداء من هذا التحذير: المشركون، وإنما كانوا يؤاخذون بأقوالهم الدالة على الشرك أو على تكذيب النبي ﷺ أو أذاه، ولا يؤاخذون على أعمالهم؛ إذ ليسوا مكلفين بالأعمال في حال إشراكهم... ولأن من الأقوال السيئة ما له أثر شديد في الإضلال كالدعاء إلى عبادة الأصنام، ونهي الناس عن اتباع الحق، وترويج الباطل بإلقاء الشُبَه، وتغرير الأغرار، ونحو ذلك»[(2)].

---

(١) تفسير السعدي: ٢٠٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٦/ ٣٠٣.

قلت: كل ما ذكره ابن عاشور من الأقوال السيئة مباح في الفكر الغربي، ويندرج تحت حرية الرأي، ومن حق أي أحد أن يدعو إلى الشرك وعبادة الأصنام، ونهي الناس عن اتباع الحق، وترويج الباطل، وإلقاء الشبه، وغير ذلك.

النوع الثاني: النصوص الدالة على أن الإنسان يحاسب يوم القيامة على ما ينطق به، مثل: قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النور: ٢٤]. وقوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]. وقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [فصلت: ٢٠].

والرأي هو نتاج العقل، واللسان يبلغه وينطق به، والكلام من عمل اللسان وكسبه، فتشهد الجوارح الأخرى عليه بما صدر عنه من آراء.

وما كان هذا التخويف بأن الألفاظ تحصى على الإنسان، ويحاسب يوم القيامة بما قال -ولو كان مجرد رأي- إلا ليتحفظ العبد من إطلاق لسانه في الكلام، فلا ينطق إلا بخير، فأين من هذا القولُ بحرية الرأي، والاستدلال له بآيات وأحاديث لا تدل عليه، وموضوعها غير موضوعه؟!

النوع الثالث: نصوص فيها أمر بحبس اللسان، وتحذير من مغبة ما يقول الإنسان، وإخبار أن أكثر عذاب الناس إنما هو بسبب الآراء التي نطقت بها ألسنتهم، وفيها تصريح بأن السكوت خير من النطق إذا لم يتبين أن النطق فيه خير، ومن هذه النصوص: قول النبي ﷺ: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ ما يَتَبَيَّنُ فيها يَزِلُّ بها في النَّارِ أَبْعَدَ مِمَّا بين الْمَشْرِقِ»[1] وفي رواية: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ من سُخْطِ الله لَا يَرَى بها

(١) رواه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان: ٥/ ٢٣٧٧، رقم (٦١١٢) ومسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب حفظ اللسان: ٤/ ٢٢٩٠، رقم (٢٩٨٨).

بَأساً فَيَهْوي بها في نَارِ جَهَنَّمَ سَبْعينَ خَرِيفاً»[1] وقوله ﷺ لمعاذ - رضي الله عنه -: «ألا أُخبِرُكَ برأسِ الأَمْرِ وَعَمُودِه وَذُرْوَةِ سَنَامه الجِهادُ. . . . ثُمَّ قال: ألا أُخبِرُكَ بِمِلاكِ ذلك كُلِّه؟ قلت: بَلَى، فَأَخَذَ بلِسَانه فقال: تَكُفُّ عَلَيْكَ هذا، قلت: يا نَبِيَّ الله، وَإِنَّا المؤاخذون بِمَا نَتَكَلَّمُ به؟ قال: ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ يا مُعَاذُ، هل يُكَبُّ الناس على وُجُوهِهِمْ في النَّارِ إلا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟!»[2] وروى سُفْيَانَ بن عبد الله الثَّقَفِيَّ قال: «قلت: يا رَسُولَ الله، ما أَكْثَرُ ما تَخَافُ عَلَيَّ؟ فَأَخَذَ رسول الله ﷺ بلِسَانِ نَفْسِه ثُمَّ قال: هذا»[3]، وقوله ﷺ: «من كان يُؤْمِنُ بالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْراً أو لِيَصْمُتْ. . .»[4].

وقد جعل بعض العلماء هذا الحديث من أربعة أحاديث في السنة يدور عليها جماع آداب الخير[5]، وهو من أبين الأدلة على أن الأصل الشرعي في الرأي هو التقييد وليس الإطلاق، خلافاً للفكر الغربي الذي يطلقه، ولمن وافق أهله من المسلمين.

---

(١) هذه الرواية لابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، ٢/ ١٣١٣، رقم (٣٩٧٠).

(٢) رواه الطيالسي في مسنده: ٧٦، رقم (٥٦٠) وأحمد في المسند: ٥/ ٢٣١، رقم (٢٢٠٦٩)، والترمذي في سننه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، وقال: حديث حسن صحيح: ٥/ ١١، رقم (٢٦١٦) وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، ٢/ ١٣١٤، رقم (٣٩٧٣).

(٣) رواه أحمد في المسند: ٣/ ٤١٣، رقم (١٥٤٥٧)، والترمذي في سننه، كتاب الزهد، باب ما جاء في حفظ اللسان، وقال: حديث حسن صحيح: ٤/ ٦٠٧، رقم (٢٤١٠) وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، ٢/ ١٣١٤، رقم (٣٩٧٢) وصححه ابن حبان: ١٣/ ٦، رقم (٥٦٩٩) والحاكم: ٤/ ٣٤٩، رقم (٧٨٧٤).

(٤) رواه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان: ٥/ ٢٣٧٦، رقم (٦١١٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلا عن الخير وكون ذلك كله من الإيمان: ١/ ٦٨، رقم (٤٧).

(٥) ينظر: رسالة ابن أبي زيد القيرواني: ١٥٤.

قال النووي - رحمه الله تعالى -: «معناه أنه إذا أراد أن يتكلم فإن كان ما يتكلم به خيراً محققاً يثاب عليه واجباً أو مندوباً فليتكلم، وإن لم يظهر له أنه خير يثاب عليه فليمسك عن الكلام سواء أظهر له أنه حرام أم مكروه أم مباح مستوي الطرفين فعلى هذا يكون الكلام المباح مأموراً بتركه مندوباً إلى الإمساك عنه مخافة من انجراره إلى المحرم أو المكروه وهذا يقع في العادة كثيراً أو غالباً»(١).

وقال العز بن عبدالسلام - رحمه الله تعالى -: «لا ينبغي لك أن تتكلم إلا بما يجر مصلحة أو يدرأ مفسدة»(٢).

النوع الرابع: نصوص تحذر من أذية الناس باللسان، منها:

قول الله تعالى: ﴿وَلا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ﴾ [**الحجرات**: ١١] وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [**الهمزة**: ١] وقوله تعالى: ﴿هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ﴾ [**القلم**: ١١]، وحديث عبد الله بن عَمْرو - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: «المُسْلِمُ من سَلِمَ المُسْلِمُونَ من لِسَانِهِ وَيَدِهِ»(٣).

النوع الخامس: نصوص تأمر بالقول الحسن فقط نحو:

قول الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [**البقرة**: ٨٣]. وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [**الإسراء**: ٥٣].

ولأجل ذلك ذم العلماء الآراء في الدين، وسموا أهلها أهل الأهواء، وامتدحوا قلة الكلام، وحفظ اللسان، وحذروا من آفاته، وألفوا في ذلك كتباً، وأفردوا فيه

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم: ٢/ ١٩.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ٢/ ١٧٩.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده: ١/ ١٣، رقم (١٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل: ١/ ٦٥، رقم (٤٠).

أبواباً؛ لكثرة ما جاء فيه من نصوص الكتاب والسنة.

ثانياً: أما استدلالهم لحرية الرأي بالنصوص من الكتاب والسنة الدالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدع بالحق والنصيحة والدعوة إلى الله تعالى، ففيه تكلف، وعسف للنصوص، وليٌّ لأعناقها، وجرٌّ لها في غير ميادينها؛ إذ الفروق بين هذه الأربعة -الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والصدع بالحق، والدعوة إلى الله تعالى والنصيحة- وبين حرية الرأي في المفهوم المعاصر فروق كبيرة تصل في كثير من الصور إلى التعارض والتضاد، ومن هذه الفروق:

١- في التعريف:

فالمعروف عرفه الطبري بأنه: «كل ما أمر الله تعالى به أو ندب إليه من أعمال البر والخير»[1] وقال السمعاني والبغوي: «هو ما يعرفه الشرع»[2].

والمنكر هو ما نهى الله تعالى عنه[3] وقيل: «المنكر كل ما ينكره الشرع»[4].

وهو يعم جميع المعاصي والرذائل والدناءات على اختلاف أنواعها[5].

وأما النصيحة فأوفى تعريف لها وقفت عليه هو تعريف ابن الصلاح - رحمه الله تعالى - قال: «النصيحة كلمة جامعة تتضمن قيام الناصح للمنصوح له بوجوه الخير

---

(١) تفسير الطبري: ٥/ ٢٧٦.

(٢) تفسير السمعاني: ٢/ ٢٤٢، وتفسير البغوي: ١/ ٤٧٩. وينظر: النهاية لابن الأثير: ٣/ ٢١٦، واللباب لابن عادل: ٩/ ٢٢٤، وعون المعبود: ٩/ ٣٢٦.

(٣) أحكام القرآن للجصاص: ٢/ ٣٢٢، والتحرير والتنوير: ٢٠/ ٢٦٠.

(٤) تفسير السمعاني: ٤/ ١٨٣. وزاد النسفي: وما ينكره العقل، وزاد الخازن: وينفر منه الطبع. وزاد الشنقيطي: وأوعد فاعله العقاب. ينظر: تفسير النسفي: ٣/ ٢٦٠، وتفسير الخازن: ٣/ ١٢١، وأضواء البيان: ٢/ ٤٣٨.

(٥) تفسير القرطبي: ١٠/ ١٦٧.

إرادة وفعلاً»[1].

وأما الدعوة إلى الله فهي: الدعوة إلى الإيمان به وبما جاءت به رسله بتصديقهم فيما أخبروا به، وطاعتهم فيما أمروا[2].

وأما الحق فهو: الثابت في نفس الأمر[3] والصدع به هو الجهر به وإبانته وإظهاره[4].

أما حرية الرأي فقد مضى أنه يراد بها: تمكين الفرد من إبداء آرائه وأفكاره بحرية تامة بأي وسيلة كانت[5].

وهذا يعم كل ما يصدر عن الإنسان من قول، أو كتابة، أو إشارة، أو صورة، أو نحوها.

فيلاحظ في تعريفات المعروف والمنكر، والنصيحة والدعوة بناؤها على الأصل الشرعي، والتركيز عليه، وهدفها تحصيل الإيمان والطاعة، والحق والخير، بينما حرية الرأي كما يظهر من تعريفها لا تمنع من إبداء الكفر والمعصية، والباطل والشر.

٢- إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدع بالحق والدعوة إلى الله تعالى، والنصيحة واجبات شرعية، وعبادات يؤجر عليها من قام بها، ويأثم بتركها إن كان قادراً على القيام بها.

---

(١) صيانة صحيح مسلم: ٢٢١، وينظر: جامع العلوم والحكم: ٨٠، وغذاء الألباب: ١/ ٣٥.
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٥/ ١٥٧.
(٣) تفسير ابن عرفة: ١/ ٢٠٩، والتحرير والتنوير: ١١/ ١٦٦.
(٤) ينظر: الكشاف: ٢/ ٥٥٢، وتفسير أبي السعود: ٥/ ٩٢.
(٥) ينظر: المبادئ الدستورية العامة، د. محمود حلمي: ٢٧٥، وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة: ٩٥، وحرية الرأي والرقابة على المصنفات: ١٦-١٧، والحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة: ٤٦٦ والنظم السياسية عبد الغني بسيوني: ٣٢٨.

أما حرية الرأي عند المقررين لها من الغربيين ومن وافقهم فهي من المباحات لصاحبه، فلا يجب عليه أن يبدي رأيه؛ وذلك لأنه لا أثر للدين في التشريعات الغربية في قضايا الحرية، فهي مجرد حقوق مدنية دنيوية.

٣- إن هذه الشعائر الأربع الواجبة في الإسلام تتعارض مع الحرية الشخصية في الفكر الغربي تعارضاً كبيراً؛ إذ إن الإنسان في الإسلام معبد لله تعالى، مستسلم لأمره حتى في أموره الخاصة، بينما هو حرٌّ في الفكر الغربي في حياته الخاصة بشرط ألَّا ينتهك حرية الآخرين؛ ولذا كانت حرية الرأي في أكثر استعمالاتها الغربية لا تتعارض مع الحرية الشخصية عند الغربيين؛ بل تتسق معها في الغالب، وفي الحالات التي يقع فيها تعارض تحسم القضية لمصلحة الحرية الشخصية فتقدم على حرية الرأي.

يقول (ميل): إن الفكرة القائلة بأن من واجب الإنسان حمل غيره على إطاعة أوامر الدين هي الأصل، والأساس لكل ما ارتكبه البشر من ضروب الاضطهاد الديني، فإذا سلمنا بصحتها وجب أن نسلم بمشروعية كل ما وقع من حوادث الاضطهاد . . . وما هو في الواقع إلا تصميمنا على منع الفرد من مباشرة ما هو محلل في دينهم؛ لأنه محرم في ديننا اعتقاداً منا بأن الله سبحانه وتعالى لا يكتفي بإنزال نقمته على الملحد حتى يعدنا مقصرين ومذنبين إذا نحن تركناه في إلحاده آمناً مطمئناً[1].

وفي هذا النص من عراب الحرية الغربية وفيلسوفها (ميل) ما يدل على تعارض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الحرية؛ لأن في الأمر بالمعروف حملاً على الطاعات، كما أن في النهي عن المنكر حملاً على ترك المحرمات.

---

(١) الحرية: ١٤٧.

المطلب الثالث
حرية الرأي والأحكام التكليفية

بناء على النصوص التي تقيد اللسان، وتبين خطورة ما يفصح عنه اللسان من الرأي، والتي تحض على حبس اللسان وضبط ما يصدر منه؛ فإنه يمكن تقسيم ما يصدر عن الإنسان من آراء إلى أقسام يحسن عرضها ومقارنتها بحرية الرأي في الفكر الغربي:

القسم الأول: ما كان واجباً مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة والدعوة إلى الله تعالى وقول الحق، وأداء الشهادة؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣] وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق: ٢] وهذه الواجبات في الإسلام تنقسم في الفكر الغربي إلى قسمين:

الأول: مباح، وذلك في حال عدم تعارض هذه الواجبات في الرأي مع الحرية الشخصية.

الثاني: محظور، وذلك في حال تعارض هذه الواجبات في الرأي مع الحرية الشخصية، كأن يكون المستهدف بالدعوة، أو النصح، أو الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر لا يريد ذلك، أو كان الشاهد لا يريد أداء الشهادة ولو ضاعت الحقوق، وأطلق المجرمون بسبب ذلك[1].

والتعارض بين الحرية الشخصية وحرية إبداء الرأي وقع في المجتمع الغربي، فحسموا القضية في تشريعاتهم الوضعية لمصلحة الحرية الشخصية؛ ففي فرنسا رفع المشرعون لمحكمة النقض مشكلة التوفيق بين احترام المبادئ الديمقراطية التي تحكم حرية الصحافة، وبين احترام الحق في الحياة الخاصة، وتمخض عن ذلك قرار بتعديل المادة (٧) من القانون المدني بتاريخ ١٧يوليه ١٩٧٠م أكد فيه على احترام الحق في الحياة الخاصة.

فإذا كان المساس بالحق في الحياة الخاصة مما يقع تحت طائلة التجريم فإن تحديد النطاق المسموح به؛ لإجراء هذا المساس يتوقف على المفاضلة بين قاعدتين: قاعدة تحقق المصلحة الخاصة للفرد وهي حماية حياته الخاصة، وقاعدة تحقق المصلحة العامة وهي حماية حرية الرأي سواء أكان في صورة حرية الصحافة أم حرية النقد أم حرية البحث العلمي[2].

ولذلك فإن القانون الفرنسي يعطي الطبيب الحق في رفض إفشاء سرِّ المريض، ولو أذن المريض بإفشائه؛ وذلك باعتبار أن الطبيب بحكم مهنته يملك الحق في السر، والتزامه بالمحافظة عليه مصدره القانون، وليس مصدره الاتفاق مع المريض، والائتمان على الأسرار قد يكون نابعاً من القانون، وقد يكون نابعاً من الاتفاق مع صاحب السر[3].

---

(١) سيأتي مزيد بيان لذلك في تعارض حرية الرأي مع الخصوصية.
(٢) الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ١٣-١٤.
(٣) المصدر السابق: ٦٤و٦٧.

ومن الأمثلة على ذلك:

١- اعتدي على طفلة صغيرة جنسياً، وفحصها طبيب وسلم نتيجة فحصها لوالدها، وفي المحكمة احتاج القاضي إلى رأي الطبيب وشهادته لإدانة المجرم، فرفض الطبيب أداء الشهادة بناء على أنها أسرار مريض، ولا يجوز في مهنته إفشاء أسرار المرضى لا للمحكمة ولا لغيرها، فقضت عليه المحكمة بالغرامة؛ لكن محكمة النقض الفرنسية نقضت الحكم، وأيدت الطبيب محتجة بأساس الطبيعة المطلقة لسر المهنة[١].

٢- اتهمت امرأة بقتل عشيقها بتمزيق جسمه في أثناء النوم، وتمسكت المتهمة بشهادة طبيبها الذي كان يعالجها قبل الحادث، ورفض الطبيب الشهادة احتراماً لسر المهنة وأيدت محكمة النقض الفرنسية هذا الرفض[٢].

القسم الثاني: المستحب، مثل: المذاكرة في العلم النافع، ولو كان في علوم دنيوية فيها نفع للناس ونحو ذلك. وهذا في الفكر الغربي مباح أيضاً.

القسم الثالث: المحرم، وهو التعبير عن كل ما يبغضه الله تعالى، ويبغضه رسوله ﷺ من الأقوال والآراء، وهو قسمان:

أ- ما كان حقاً محضاً لله تعالى كالتعبير بما هو كفر أو وبدعة أو فيه مخالفة لما بعث الله تعالى به رسله عليهم السلام، والدعوة إلى ذلك وتزيينه للناس أو الدفاع عنه وتقوية أهله.

وهذا القسم حرمته في الإسلام شديدة، وقد يوصل صاحبه إلى الكفر واستباحة دمه سواء أكان مسلماً كمن نطق بما هو ردة وأصر عليه، أم كان معاهداً وأتى بما ينقض عهده من سب الله تعالى، وسب رسوله ﷺ أو ازدراء دين الإسلام.

(١) المصدر السابق: ٦٧.

(٢) المصدر السابق: ٦٧.

بينما لا يحظر شيء من ذلك في الفكر الغربي، ويعد ذلك من قبيل حرية الرأي؛ ولذلك ينتشر عندهم القول بالإلحاد، وإنكار الربوبية والنبوات، وازدراء الديانات ونقدها، ولا شيء من ذلك يعاقب عليه صاحبه.

وأغلب الظن أن أكثر الليبراليين في بلاد المسلمين لا يدعون لحرية الرأي إلا للوصول بها إلى الطعن في المقدسات، وانتهاك الحرمات الشرعية، كما يباح ذلك عند الغربيين، وليس مرادهم فك الاستبداد السياسي أو تخفيفه، بدليل أنهم هم من يكرس الاستبداد، ويهلل للمستبدين في كثير من الأحيان.

ب- ما كان حقاً للإنسان، كالسب والشتم والقذف ونحو ذلك، وهذا يمكن أن يقال: إنه الشيء الوحيد الذي يوافق الفكر الغربي فيه أحكام الشريعة من جهة منعه، وترتيب العقوبة عليه، واستثنائه من حرية الرأي[1].

القسم الرابع: ما يكره إبداؤه من الرأي، وهو ما كان تركه خيراً من إبدائه، ولو لم يكن فيه وعيد أو عقوبة، وهذا أيضاً مباح في الفكر الغربي.

القسم الخامس: ما يباح من الرأي والكلام، وهو ما يكون مستوي الطرفين، بمعنى أنه لا للمتكلم ولا عليه، ووقع الخلاف بين العلماء فيه على قولين:

القول الأول: إنه لا يخلو كل ما يقوله من رأي إما أن يكون له، وإما أن يكون عليه، وليس ثمة رأي يصدر من الإنسان لا له ولا عليه، ومن أدلة هذا القول:

---

(١) ينظر في التفريق بين حقوق الله تعالى وحقوق البشر: الفروق: ١/ ٢٥٦، والذخيرة: ١/ ٧٢، والموافقات: ٢/ ٣١٦. يقول القرافي - رحمه الله تعالى -: فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله تعالى وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه؛ فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق الله تعالى. اهـ الفروق: ١/ ٢٥٦.

قلت: الفكر الغربي على العكس من ذلك تماماً، فلا حقوق لله تعالى البتة، ولا حقوق للإنسان تؤخذ من حقوق الله تعالى أو شرائعه، وإنما الحقوق هي للإنسان فقط، وتستمد من هوى الإنسان.

١- أن كلام العبد كله يكتب عليه، بدليل قول الله تعالى: ﴿مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] فهذا نكرة في سياق النفي زيدت قبلها لفظة (من) فهي نص صريح في العموم[١].

٢- حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: «من كان يُؤْمِنُ بِالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْراً أو لِيَصْمُتْ. . . »[٢].

فجعل النبي ﷺ المقابل لقول الخير الصمت، ولو كان في الكلام أو الرأي شيء مباح لكان مقابلاً لقول الخير بدل الصمت؛ لأن تعمد الصمت مما جاء النهي عنه؛ كما في حديث عَلِيِّ بن أبي طَالِب - رضي الله عنه - قال: حَفِظْتُ عن رسول الله ﷺ: «لَا يُتْمَ بَعْدَ احْتِلَامٍ ولا صُمَاتَ يَوْمٍ إلى اللَّيْلِ»[٣] ونذر رجل ألَّا يتكلم فقال النبي ﷺ: «مُرْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ»[٤].

وسبب النهي عن الصمت لكونه من أعمال الجاهلية، والنبي ﷺ يقصد مخالفتهم؛ ولأن فيه تعطيلاً للسان عن عباداته، وقد دل على أنه من عمل الجاهلية ما روى قَيْسِ بن أبي حَازِمٍ - رحمه الله تعالى - قال: «دخل أبو بَكْرٍ على امْرَأَةٍ من

(١) ينظر: تفسير ابن عطية: ٥/ ١٦٠، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ٧/ ٤٩، وأضواء البيان: ٧/ ٤٢٨.

(٢) رواه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان: ٥/ ٢٣٧٦، رقم (٦١١٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف ولزوم الصمت إلا عن الخير وكون ذلك كله من الإيمان: ١/ ٦٨، رقم (٤٧).

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء متى ينقطع اليتم: ٣/ ١١٥، رقم (٢٨٧٣)، والطبراني في المعجم الأوسط: ١/ ٩٥، رقم (٢٩٠)، وفي المعجم الصغير كما في الروض الداني: ١/ ١٦٩، رقم (٢٦٦)، وحسنه النووي في المجموع: ٦/ ٣٩٦.

(٤) رواه من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -: البخاري في صحيحه، كتاب: الأيمان والنذور، باب: النذر فيما لا يملك وفي المعصية: ٦/ ٢٤٦٥، رقم (٦٣٢٧).

أَحْمَسَ يُقَالُ لها زَيْنَبُ فَرَآهَا لَا تَكَلَّمُ، فقال: ما لها لَا تَكَلَّمُ؟ قالوا: حَجَّتْ مُصْمِتَةً، قال لها: تَكَلَّمِي فإن هذا لَا يَحِلُّ، هذا من عَمَلِ الْجَاهِلِيَّةِ فَتَكَلَّمَتْ»[1].

القول الثاني: إن من الرأي ما هو مباح، لا له ولا عليه، كما في حركات الجوارح؛ لأن كثيراً من الكلام لا يتعلق به أمر ولا نهي، وهذا شأن المباح.

ويظهر لي رجحان القول الأول لقوة أدلته، وضعف تعليل القول الثاني؛ إذ دلت النصوص على الأمر بقول الخير أو بالصمت، فما لم يكن خيراً كان صمت العبد عنه دائراً بين الوجوب والاستحباب.

وقد عدَّ ابن تيمية - رحمه الله تعالى - هذا الحديث جماع الأمر في الكلام ثم قال: «فقول الخير وهو الواجب أو المستحب خير من السكوت عنه، وما ليس بواجب ولا مستحب فالسكوت عنه خير من قوله»[2].

وقال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى -: «الكلام بالخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإدمان الذكر وتلاوة القرآن أفضل من الصمت؛ لأن الكلام بذلك غنيمة والصمت سلامة والغنيمة فوق السلامة»[3].

وإطلاق الرأي في الغرب كان ردة فعل على استبداد الحكومات الغربية والكنائس في القرون الوسطى؛ إذ كانت تكبت أي رأي سواء أكان حقاً أم كان باطلاً، وسواء أكان فيما يتعلق بأمور الدين أم الدنيا، وكانت تعاقب على إبداء الرأي عقوبات تصل

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: أيام الجاهلية: ٣/ ١٣٩٣، رقم (٣٦٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى: ٢٥/ ٢٩٣.

(٣) الاستذكار: ٨/ ٣٦٦، وينظر: فتاوى ابن تيمية: ٢٢/ ٣١٥، ومدارج السالكين: ١/ ١١٥-١١٦. وجامع العلوم والحكم: ٢٧٤، وفتح الباري: ١٠/ ٤٤٦، وشرح الزرقاني على الموطأ: ٤/ ٣٨٣، وفيض القدير: ٦/ ٢١٠.

إلى الموت، إلا ما وافق أهواء ملوك أوروبا ورهبانها، وهذا ظلم، فكانت ردة الفعل الغربية عقب ثورات الحرية معاكسة، فأباحوا الرأي الحق والباطل جميعاً فيما لا يضر الآخرين، فانتقلوا من ظلم إلى ظلم آخر.

أما الإسلام فهو يؤيد الرأي الحق ويدعو إليه، ويكبت الرأي الباطل ولا يسمح به، والرأي الباطل أكثر من الرأي الحق كما تقرر سابقاً، فكان منع الرأي هو الأصل، ولا يسمح منه إلا بما كان حقاً وهو خلاف الأصل.

وكل ما يذكر من الضوابط التي تضبط ما يصدر عن الإنسان من أقوال وآراء فهي تندرج تحت أصلين كبيرين[1]:

الأصل الأول: الصدق، قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**﴾ [**التوبة**: ١٩٩].

الأصل الثاني: العدل، قال الله تعالى: ﴿**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى**﴾ [**الأنعام**: ١٥٢].

ذلك أن ما يصدر من الإنسان من أقوال وآراء إما أن يكون خبراً فلا بد من الصدق فيه وإلا أثم صاحبه، وإما أن يكون إنشاء فلا بد من العدل فيه.

ولو أردنا أن نحاكم حرية الرأي في الفكر الغربي إلى هذين الأصلين؛ فإننا سنجد أن الرأي في الغرب ومن نقل عنه لا ينضبط بهذين الأصلين؛ بل يناقضهما في أكثر حالاته:

فالأصل الأول وهو الصدق غير لازم فيما يصدر من أخبار عن الإنسان إلا إذا كان الكذب في الخبر يضر غيره ضرراً دنيوياً كمن يخبر عن قنبلة في طائرة أو حريق

---

(١) ينظر: معجم المناهي اللفظية: ٣٢-٣٣.

في متجر، فيروع الناس، ويزعج السلطات، أما أن يكذب ولا يقع ضرر بكذبه على أحد، فذلك مباح.

والأصل الثاني: العدل، وهو غير لازم في الإنشاء مما يصدر عن الإنسان إلا إذا وقع فيه ضرر دنيوي على أحد، وكل ما يصدره الفكر الغربي من آراء، وأقوال تخالف ما جاء به الرسول ﷺ فليست من العدل، ولا تكون حقاً؛ بل هي من الظلم والباطل، ورأس العدل وهو التوحيد لا قيمة له في الفكر الغربي، ورأس الظلم وهو الشرك مشروع في الفكر الغربي، ويندرج تحت حرية الاعتقاد التي هي فرع عن حرية الفكر أو الرأي، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ [**لقمان**: ١٣].

وما دون الشرك من السيئات داخل في الظلم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: قد كتبت في غير موضع أن الحسنات كلها عدل والسيئات كلها ظلم، وأن الله إنما أنزل الكتب وأرسل الرسل ليقوم الناس بالقسط[1].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ٧٩.

المطلب الرابع
تقييد حرية الرأي في الفكر الغربي ونقده

مرتكز البناء الفكري للحضارة الغربية مبني على عالم الشهادة، وتنحية عالم الغيب، والاهتمام بشأن الدنيا كون الإنسان مركز الكون، وغياب الشأن الأخروي، وحصره في مجال الحرية الشخصية، ولا سلطان له على غيره.

وإذا كان الأمر كذلك فمن غير المستغرب أن ينطلق الفكر الغربي ومقلده العلماني العربي، من فكرة حفظ حقوق الإنسان المتعلقة بالإنسان والتي مصدرها الإنسان، وليس حفظ حقوق الله تعالى، ولا حقوق الإنسان التي مصدرها شرع الله تعالى إلا ما وافق منها ما مصدره الإنسان.

وبناء على ذلك فإن تقييد حرية الرأي لن يكون نابعاً إلا من الإنسان، وفيما فيه ضرر دنيوي على الإنسان، دون اعتبار لما يتعلق بالآخرة من نفع أو ضرر.

وباستقراء كثير من الدراسات الفكرية والقانونية الغربية والعربية العلمانية المتعلقة بحرية الرأي نجدها تضع قيوداً أربعة لحرية الرأي هي:

١- احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.

٢- حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة[١].

٣- التقييد بالقانون.

٤- التقييد بالمصلحة.

وهذه القيود يغني بعضها عن بعض؛ فالتقييد بالنظام العام أو القانون أو المصلحة يغني كل واحد منها عن القيود الأخرى؛ لإمكان إدخالها فيه كونها فضفاضة عائمة يصعب تحديدها.

وسأذكر هذه القيود بشيء من التفصيل، مع ضرب بعض أمثلة على كل قيد منها عُمل به في الفكر القانوني الغربي.

القيد الأول: قيد احترام حقوق الآخرين وسمعتهم، وهو أهم قيد ولا يخلو منه إعلان، أو ميثاق، أو مؤلف عن حقوق الإنسان، أو عن الحرية، حتى قال فيلسوف الحرية (ميل): منع الفرد من الإضرار بغيره هو الغاية الوحيدة التي تسوغ استعمال السلطة على أي عضو من أعضاء جماعة متمدنة... فالإنسان غير مسؤول أمام المجتمع عن شيء من تصرفاته إلا ما كان منها ذا مساس بغيره[٢].

ويستثني من عدم جواز الاعتداء على الآخرين ما إذا كان الاعتداء لإنقاذه فيقول: إذا اتفق لأحد ولاة الأمر أو لأحد الأفراد أن شاهد امرأً يهم بعبور قنطرة ثبت أنها مختلة، وكان الوقت لا يتسع لتحذيره من الخطر الذي هو مقبل عليه جاز لمن يشاهده أن يمسك به، ويجتذبه دون أن يكون في ذلك أدنى اعتداء على حريته[٣].

---

(١) القيدان الأول والثاني نصت عليهما الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان الصادرة عام ١٩٦٩م، ينظر: حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/ ٣٤٨.

(٢) الحرية: ٢٩. وينظر أيضاً: ٣١ و١٠٨ و١٢٦ و١٣٦ و١٥١.

(٣) المصدر السابق: ١٥٥.

وعلى هذا القيد في عدم الإضرار بالآخرين سارت المحاكم الغربية في المؤاخذة بإبداء الرأي إذا تعارض مع حقوق الآخرين، أو كان فيه أذية لهم، ومن الأمثلة على ذلك:

١- في شكوى لدى اللجنة الأوروبية ضد النمسا ادعى الشاكي أنه حوكم بقانون العقوبات النمساوي بتهم التشهير بالجيش النمساوي عن طريق نشر مواد إعلانية معينة، وانتهت اللجنة بعد بحث إلى أن القيود التي فرضت على حق الشاكي في التعبير في هذه الشكوى لها ما يبررها طبقا للفقرة (٢) من المادة (١٠) من الاتفاقية وأنها ضرورية لحماية سمعة الآخرين، ورفضت اللجنة الشكوى[١].

٢- في شكوى في ألمانيا ادعى الشاكي للجنة الأوروبية أن السلطات الألمانية اعتدت على حقه في حرية التعبير بأن فرضت عليه عقوبات تأديبية؛ لأنه عبر عن نيته في نشر مقال بإحدى الصحف الأسبوعية يشير فيه إلى عدم كفاءة العمل والإدارة في المنظمة التي يعمل فيها، ورأت اللجنة أن عقوبته مبررة؛ حفاظاً على سمعة الآخرين؛ ولأن المعلومات التي ينوي نشرها في حكم السرية... واستندوا إلى فقرة (٢) من المادة (٢٠) التي تحرم نشر معلومات يحصل عليها الشخص بصفة سرية بحكم وظيفته[٢].

٣- القانون الفرنسي في المادة (٢٩) يجرم القذف والسب عن طريق الصحافة[٣].

---

(١) اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان ودورها في تفسير وحماية الحقوق والحريات الأساسية للأفراد والجماعات: ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٠.

(٣) منع السب والقذف والتشهير هو للأحياء، أما الأموات فوقع خلاف عند القانونيين الفرنسيين في قذف الأموات وسبهم، فذهب بعضهم إلى أن قانون ١٨١٩م يحمي الأموات ضد السب والقذف شأنهم في ذلك شأن الأحياء، وأن حق المتوفى يملكه الورثة وأيدت ذلك محكمة النقض الفرنسية. وذهب آخرون إلى أن كلمة شخص الواردة في المادة (١٣) من القانون المذكور لا تعني إلا الشخص الحي؛ لأنه هو الذي يمكنه أن يقدم شكوى ضد من يقذفه أو يسبه. والمعمول به في قانون الصحافة الفرنسي الحالي حسب المادة(٣٤) إعطاء الورثة حق المطالبة بالتعويض عن السب أو القذف الموجه إلى المتوفى متى كان هذا الفعل ضاراً باعتبارهم الشخصي. =

القيد الثاني: حماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق العامة.

ففيما يتعلق بالأمن القومي لا يسمحون تحت ذريعة حرية الرأي لأعدائهم ببث آرائهم في أوساط شعوبهم، أو نشر ما يهدد الأمن.

وفيما يتعلق بالنظام العام سيأتي الكلام عليه في مطلب خاص لأهميته وضبابيته.

وأما الصحة العامة فلا يمكن أن يسمحوا تحت ذريعة حرية الرأي بالدعاية لأطعمة أو أدوية مهلكة أو ضارة.

وأما الأخلاق العامة، فهي محل إشكال وتجاذب بين المفكرين والمشرعين والسياسيين مع اتفاقهم في الجملة على أن الحرية لا بد أن تقيد بها.

=وانتقدت لجنة مجلس الشيوخ الفرنسي الاتجاه الذي شبه الأموات بالأحياء... وذكرت اللجنة أن جريمة قذف الأموات لا تعتبر إلا إذا آذت الأحياء؛ لأن القانون لا يحمي ظلال الأشخاص ولكنه يحمي الأشخاص الحقيقيين الذين يمكن أن يلحقهم الضرر فيحق لهم المطالبة بالتعويض. ينظر: الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ٨٥.

وفي الإسلام إن كان الميت مسلماً فتحرم غيبته وشتمه كما تحرم غيبة الحي؛ لأن حرمته وهو ميت كحرمته وهو حي، ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام: ٢/ ١٤٢، والتمهيد لابن عبد البر: ٢/ ١٦٠، والحاوي الكبير: ٣/ ٧، وكشاف القناع: ٤/ ٨٥.

وأما إن كان الميت غير مسلم فمن العلماء من منعه مطلقاً؛ لعموم حديث عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قالت: قال النبي ﷺ: لَا تَسُبُّوا الْأَمْوَاتَ فَإِنَّهُمْ قد أَفْضَوْا إلى ما قَدَّمُوا. رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب ما ينهى من سب الأموات: ١/ ٤٧٠، رقم (١٣٢٩).

ومنهم من منعه إن كان يؤذي مسلماً حياً كأن يكون الكافر قريباً له، وحملوا (ال) في (الأموات) على العهدية، مستدلين بحديث الْمُغِيرَةَ بن شُعْبَةَ - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: لَا تَسُبُّوا الْأَمْوَاتَ فَتُؤْذُوا الْأَحْيَاءَ، رواه الترمذي في سننه، كتاب: البر والصلة، باب (٥٢): ٤/ ٤٧٠، رقم (١٩٨٢)، وأحمد: ٤/ ٢٥٢، رقم (١٨٢٣٤)، وصححه ابن حبان: ٧/ ٢٩٢، رقم (٣٠٢٢).

ومنهم من يدخل هذا القيد تحت الإضرار بالآخرين؛ لأن نشر ما يؤذي الآخرين من الأخلاق الوضيعة فيه أذى لهم واعتداء عليهم، كما يقرر (ميل) أن التصرفات المخلة بالحياء يعاقب عليها إذا ارتكبت علناً؛ لأنها تدخل في باب التصرفات المضرة بالآخرين، فيصبح تحريمها جائزاً[١].

ومنهم من يدخله تحت النظام العام أو الخير العام، فيقلصون الحرية الشخصية أو الخصوصية لأجل هذا القيد، يقول (أميتاي): إننا نعدُّ من الآداب العامة ألا يصرخ الإنسان على الملأ كل ما يمر برأسه[٢].

ويذكر أميتاي أن الجماع في العلن، وفي وضح النهار، وخصوصاً على مقربة من ملعب لا تعدّ مقبولة حتى في البلاد الاسكندينافية وفي كاليفورنيا[٣].

وفي حماية الأخلاق يحظر قانون الصحافة الفرنسي في المادة (٣٨) نشر أخبار وصور جرائم الأحداث للمحافظة على مستقبل النشء من عدوى التقليد.

كما يحظر نشر صور نوع معين من جرائم الدم أو القسوة أو الجرائم التي تتنافى مع الأخلاق؛ لما للصورة من تأثير ينطبع في الأذهان ويؤدي إلى انتشار العدوى،

---

(١) الحرية: ١٥٧.

(٢) الخير العام: ٧٠. وعالج الكاتب مشكلة التعري العلنية وما يماثلها من العلاقات الجنسية، ونقل اختلاف القانونيين والمفكرين حول تغليب الجانب الأخلاقي في منعها، أو تغليب الحرية الشخصية في السماح بها، وهل ذلك من حماية الخصوصية أم من باب حرية التعبير عن الرأي. ينظر: ٦٩-٨٠.

واستعرض بارينغتون موور مفهوم الخصوصية في ثقافات عدة حول العالم، فوجد أن جميع المجتمعات لها مصلحة في أن تتم العلاقة الجنسية في السرية، ليس لأن الجنس يعد غير أخلاقي بل لأن الشهوات الجنسية قد تشكل أذى بالنسبة للعلاقات والإنتاجية، وبالتالي من الأفضل إبعادها عن الساحة العامة. المصدر السابق: ٨٣.

(٣) الخير العام: ٥٧-٥٨.

فنشر صورة لجثة مقطعة إرباً إرباً يثير الاشمئزاز، ويحرك في النفس الرغبة في الانتقام من المتهم. وهذا الحظر يندرج تحت قيد المصلحة العامة[1].

ويمكن إدراجه تحت حماية الأخلاق العامة أيضاً؛ لأن التداخل بين هذه المصطلحات كبير في الفكر الغربي.

ومن الأمثلة على تقييد حرية التعبير عن الرأي بالأخلاق:

١- اشتكى مسجون على اللجنة الأوروبية أن سلطات السجن سحبت منه امتيازات معينة كان يتمتع بها من قبل مثل: السماح له بالكتابة، ورسم أعمال فنية؛ لكن حكومته دافعت عن قرار السجن أمام اللجنة الأوروبية بأن الامتيازات سحبت من الشاكي لاقتنائه رسوماً وصوراً وقصائد جنسية، فادعى الشاكي أن هذه الصور والرسوم نفذها أقرانه في السجن بطلب من حراس السجن لبيعها خارج السجن، ورفضت اللجنة الأوروبية الشكوى بناء على فقرة (٢) من مادة (١٠) التي تنص على حماية الأخلاق[2].

٢- حوكم شخص بتهمة ترويج مواد ومطبوعات مفسدة للصغار، وتقدم المتهم بشكوى يدعي أن محاكمته تخالف الحق في حرية الصحافة الذي تكفله المادة (١٠) بسبب فرض الرقابة على مطبوعاته. لكن اللجنة الأوروبية أيدت الدولة في حكم محكمتها بحجة أن للدولة تقدير الحدود والقيود التي يمكن أن ترد على حرية التعبير، وأن الإجراءات المشكو منها لها ما يبررها على أساس أنها ضرورية لحماية أخلاق الصغار وبالتالي فإنها لا تخالف الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان[3].

---

(١) الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ١٠٦.
(٢) اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان ودورها في تفسير وحماية الحقوق والحريات الأساسية للأفراد والجماعات: ٢٩٦.
(٣) المصدر السابق: ٢٩٦، ٣٣٠.

القيد الثالث: تقييد حرية الرأي بالقانون: فالمقررون لحرية الرأي في أوروبا يحدونها بالقوانين، يقول مونتسيكو في كتابه روح القوانين في حده للحرية: هي الحق في عمل ما تسمح به القوانين، ولو أن فرداً فعل ما تحرمه، فإنه لن تكون هناك حرية. واتفق معه أيضاً في هذا المعنى أساتذة قانونيون فقرروا أن الحرية تجد حدودها في القوانين التي تحدد حقوق الأفراد والدولة(١).

ومن الأمثلة على التقييد بالقانون: اشتكى مسجون في ألمانيا رفض السلطات السماح له بشراء مؤلف حول قانون الإجراءات الجنائية الألماني للرجوع إليه بقصد إعداد شكواه الخاصة بطلب إعادة محاكمته، ورفضت اللجنة الأوروبية طلبه بحجة جواز فرض قيود معينة على المسجون..(٢).

القيد الرابع: المصلحة العامة؛ فهي قيد تقيد به حرية الرأي منصوص عليه في الإعلانات والمواثيق المتعلقة بحقوق الإنسان.

ومن الأمثلة على التقييد الغربي بالمصلحة:

١- في سويسرا مُنع كتاب «بروتكولات حكماء صهيون» بناء على قرار محكمة بيرن بتاريخ ١٤ مايو ١٩٣٥، وهو في الخزانة الجهنمية التابعة لمكتبة المقاطعة العامة في لوزان، ولا يمكن مطالعته إلا بعد إذن من رئيس المكتبة، ولا يمكن تصويره أو استعارته خارج المكتبة(٣).

---

(١) الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ٧.

(٢) اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان ودورها في تفسير وحماية الحقوق والحريات الأساسية للأفراد والجماعات: ٢٥٩.

(٣) حقوق الإنسان عند المسلمين والمسيحيين واليهود: ٥٠-٥١، وانظر: ٥٥-٥٦.

٢- على إثر اعتداء الصهاينة على ما سمي بقافلة الحرية التي سارت من تركيا لإغاثة المحاصرين في غزة، فقتل منهم تسعة برصاص الصهاينة طلب حاخام يهودي في حفل من عميدة صحفيي البيت الأبيض هيلين توماس أن توجه كلمة لإسرائيل فقالت: على اليهود أن يرحلوا عن فلسطين ويعودوا من حيث أتوا، وحين أبدى امتعاضه وعدم تصديقه لما قالت سألها الحاخام: إلى أين يعودوا؟ فقالت: إلى الأوطان التي جاؤوا منها: إلى بولندا، ألمانيا، روسيا، الأرجنتين، أميركا، بريطانيا، فرنسا.. إلخ. فاهتز البيت الأبيض والسياسة الأمريكية عامة لقولها، واضطرت للاعتذار وتقديم استقالتها بعد أن سفه رأيها، وصودر حقها في إبدائه، وعوقبت عليه[1].

وهاهنا مسائل متعلقة بتقييد الرأي في الفكر الغربي:

المسألة الأولى: النظام العام والخير العام وتقييده لحرية الرأي:

عرف جوليودي لاموراندبير النظام العام: بأنه مجموع الشروط اللازمة للأمن، والآداب العامة التي لا غنى عنها لقيام علاقات سليمة بين المواطنين، وما يناسب علاقاتهم الاقتصادية. يقول د. محمد عصفور: ويخلط بعضهم بين النظام العام والمصلحة العامة والمحافظة على الدولة، وهذا هو الاتجاه الغالب لدى شراح القانون المدني. وكتب (نيوابيه) في تعليق له على حكم لمحكمة النقض: أنه لا يوجد بالتأكيد معيار موضوعي للنظام العام؛ لأن الأمر يتعلق بصفة أساسية بفكرة اجتماعية ونفسية[2].

وكما اختلف القانونيون في تعريف النظام العام فهم مختلفون أكثر في تحديد طبيعته: أيكون حالاً واقعية أم فكرة خلقية أم شعورية؟ ومن اعتبروه فكرة واقعية

---

(١) ينظر: صحيفة الرياض، ٢٣/ ٦/ ١٤٣١هـ.
(٢) البوليس والدولة: ٣٨.

اختلفوا فيما إذا كانت هذه الفكرة قانونية أو سياسية. فالذين اعتبروه حالاً واقعية مثل (هوريو) جعلوه حالاً فعلية معارضة للفوضى، ولأنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوقائع، وتتغير مع الظروف فإنه لن يكون لها أي كيان أو تماسك قانوني أو أي ثبات أساسي. يقول (Louis Lucas): كل فكرة عن النظام العام متغيرة وعائمة، فهي أقرب صلة بالشعور منها بالواقع القانوني. وعند (M. Mimin) أنه لا توجد فكرة للنظام العام، وإنما إيحاء فحسب بالنظام العام[١].

ويرى آخرون أن النظام العام فكرة خلقية، ولذلك يؤكد (Healy) على أنه سوف يكون من المستحيل أن ندخل في إطار قانوني بحت مذهباً يعتبر مضمونه سياسياً بصفة أساسية، وقد أمّن (W. Lienhard) على الطبيعة السياسية للنظام العام فقال: إن النظام العام هو الأداة الفنية التي تستخدمها السياسة لكي تفرض -في نطاق القانون الخاص- إرادتها على الأفراد. أما بوردو فإنه يبسط فكرة النظام العام بحيث تتسع لأبعاد النظام الاجتماعي، يقول (Bernard): إن الآراء السابقة تهدد بالتشكيك في جدوى دراسة قانونية لفكرة النظام العام لما ينسب إليها من عدم التحديد والتماسك، ولأن أبعادها غير المحددة للغاية تمنعها من أن تظهر في عداد التعارف أو الوحدات القانونية؛ لأن القانون شأنه شأن كافة العلوم يتطلب التحديد..[٢].

المسألة الثانية: الخير العام أو الخير المشترك وتقييده لحرية الرأي:

عرفه بوردو بأنه: السمو بالخير الفردي المشترك الذي يتحقق بدخل المجتمع[٣].

ويرى لي فيور: أن الخير المشترك ليس الحقيقة وحدها، أو الجمال وحده، أو الخير الخلقي المطلق وحده، وهو كذلك ليس النفع المادي الكامل وحده، وإنما هو

---

(١) البوليس والدولة: ٣٩.
(٢) المصدر السابق: ٤٠.
(٣) المصدر السابق: ٤٩.

تركيب من هذه الأمور كلها. وفي الفكر النصراني أن الخير المشترك فكرة دينية أو فلسفية، و (بوردو) يرى أنها فكرة سياسية وليست قانونية[1].

فالخير العام يمثل رجاء المحكومين إلى حكامهم في أن يلتزموا برنامجاً معيناً، أو يسيروا على خط محدد، وأما النظام العام فهو أوامر صادرة من سلطة الحكم ملزمة للمحكومين[2]، ويحدد بوردو أن ثمة فكرتين أساسيتين في الخير المشترك هما فكرتا: النظام والعدالة[3].

الخير في الإسلام:

تكررت لفظة الخير في القرآن معرفة بأل في تسعة مواضع، ومنكرة في مئة وتسعة مواضع، ولها استعمالات عدة، بيد أن الاستعمال المقابل للخير في الفكر الغربي هو الخير بمفهومه العام، وهو مأمور به شرعاً في الأقوال كما في قول الله تعالى: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ**﴾ [**آل عمران**: ١٠٤] ومأمور به في الأفعال في قول الله تعالى: ﴿**وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [**الحج**: ٧٧].

وتعريفات العلماء للخير تجمع بين الحظين الدنيوي والأخروي؛ خلافاً للفكر المادي الغربي المضطرب في تعريف الخير ومفهومه، مما أدى إلى عدم القدرة على تطبيقه في كثير من الأحيان، فضلاً عن إلزام الناس به.

قال الطبري - رحمه الله تعالى -: الخير هو العمل الذي يرضاه الله تعالى[4].

وقال العيني - رحمه الله تعالى -: الخير هو كل معنى زاد نفعه على ضره[5].

---

(١) البوليس والدولة: ٥٩-٦٠.

(٢) البوليس والدولة: ٧٨.

(٣) المصدر السابق: ٦٢.

(٤) تفسير الطبري: ١/ ٤٩١.

(٥) عمدة القاري: ٧/ ٢٢٣.

وذكر الراغب - رحمه الله تعالى - قسمته إلى ضربين:

١-خير مطلق، وهو أن يكون مرغوباً فيه بكل حال، وعند كل أحد؛ كما وصف عليه الصلاة السلام به الجنة فقال: لا خير بخير بعده النار، ولا شر بشر بعده الجنة[١].

٢- وخير وشر مقيدان، وهو أن يكون خيراً لواحد شراً لآخر؛ كالمال الذي ربما يكون خيراً لزيد وشراً لعمرو؛ ولذلك وصفه الله تعالى بالأمرين[٢].

والمسلم يوقن أن الخير المطلق والشامل للدنيا والآخرة هو في اتباع الشريعة الربانية، وأن الخير ينقص في البشرية بقدر ما فيهم من نقص في اتباع الشريعة.

لكن الفكر المادي الغربي يرى أن الخير متنوع، وأن لكل مجتمع خيره الذي يناسبه، وهو ما يتفق عليه أفراد ذلك المجتمع، والنظم الديمقراطية حين جعلت الشعب يحكم الشعب، وأوجبت التصويت على القوانين والأنظمة التي تفرض على الناس فإنما هي تنزع إلى فكرة اختلاف مفهوم الخير العام من زمان إلى زمان، ومكان إلى مكان، وهذا في الأصل مؤسس على نفي الحقيقة المطلقة الذي عرضنا لها سابقاً.

يقول د. محمد عصفور: من غير المقبول أن يفترض أن الخير المشترك لكل المجتمع هو خير واحد، وأن تصور الاختلافات والتنوعات في فهمه، وتطبيقه على أنها انحرافات عن هذا المعنى الوحيد؛ لأن معنى ذلك فرض عقيدة راشدة على كل

(١) لم أقف عليه مرفوعاً، ووقفت عليه موقوفاً على أبي بكر - رضي الله عنه - من إحدى خطبه، رواه الطبري في تاريخه: ٢/ ٢٤٤-٢٤٥، وأبو نعيم في الحلية: ١/ ٣٥، وابن عساكر في تاريخه: ٣٠/ ٣٣٥. وعزاه بلا سند لعلي - رضي الله عنه -: الزبير بن بكار كما في الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة: ٣٠٠، وأبو منصور الثعالبي في الإعجاز والإيجاز: ٣٣، والطرطوشي في سراج الملوك: ٢٠. وجاء مسنداً موقوفاً على جندب بن عبد الله - رضي الله عنه - بلفظ: لا غنى يغني بعده النار، ولا فقر يفقر بعده الجنة، رواه ابن أبي شيبة في المصنف: ٧/ ١٨٣، رقم (٣٥١٦٢)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني: ٤/ ٢٩٤، رقم (٢٣١٥) والبيهقي في الشعب: ٢/ ٢٤٦، رقم (١٦٤٢)، وصححه ابن حجر في المطالب العالية: ١٣/ ١٤٩، رقم (٣١٣٤).

(٢) المفردات في غريب القرآن: ١٦٠.

المنظمات الإنسانية، وهو ما يناهض الواقعية التي يجب أن يؤخذ بها وحدها في الدراسات الاجتماعية، وفضلاً عن ذلك فإن تصور قيام معنى وحيد للخير المشترك مردود تاريخياً وواقعياً، فلم يثبت في التاريخ أن ثَمَّ أنموذجاً موحداً يمثل فكرة الخير المشترك تحميه النظم المتنوعة، والتي لا حصر لتنوعها اجتماعياً وخلقياً، وإنما الثابت أن المضمون المادي لفكرة الخير المشترك متغير بطريقة لا تنقطع؛ إذ لا يكف الناس عن تغيير تصوراتهم عن هذا الخير المشترك بقصد أن يبلغوا به حد الكمال[1].

قلت: هذا التقرير متأثر بالتقرير الغربي لفكرة الخير العام، وإلا فإن ما أرسلت به الرسل، وأنزلت به الكتب، وفرضته الشرائع من الأحكام الدينية والدنيوية هو من الخير العام الثابت الذي تصلح به أحوال البشر في كل زمان ومكان على اختلاف أجناسهم وأديانهم وأفكارهم، والأمن الشامل الذي ساد البشرية جميعاً إبان قوة المسلمين دليل على ذلك، على ما في تطبيق المسلمين في كثير من الدول المتعاقبة من خروقات وانتهاكات، لكنهم كانوا هم الأقرب إلى الحق والعدل.

وثمة أمر مهم: وهو أن طبيعة التفكير البشري تحتم على صاحب كل مبدأ ظنه أن ما يدين به من دين، وما يعتنقه من أفكار، يمثل خيراً عاماً؛ ولذا فهو ينافح عنه، ويدعو إليه، ويرفض المساس به، والفكرة الغربية للحرية المطلقة من القيود الدينية والأخلاقية، المقيدة بالمصالح الفردية والآنية هي مما يعتقد الغرب، ومن تبعهم في هذه الفكرة أنها من الخير العام المطلق؛ ولذا يدعون الناس إليها؛ بل يسعون في فرضها عليهم، ولو خالفت معتقداتهم وقيمهم وأفكارهم، وهو ما ينقض فكرة الحرية من أساسها، وهي النقطة التي حار في تخريجها وتسويغها المفكرون الغربيون، والعلمانيون العرب، فتجاوزوها بلا قناعة ولا إقناع لغيرهم، وزعموا أن نهاية التاريخ عند نظريتهم الرأسمالية الليبرالية.

---

(١) البوليس والدولة: ٦١، ونقله عن: المطول في العلوم السياسية، بوردو ١/ ٦٢-٦٤.

المسألة الثالثة: المصلحة العامة وتقييدها لحرية الرأي:

من الفلاسفة الغربيين من كان ينتصر للمصلحة الخاصة دون مقارنتها بالعامة، ومنهم من يقارنها بالعامة فيقدم الخاصة عليها، لكن أكثرهم يقدمون العامة على الخاصة، مثل: بنتام وميل وسبنسر وروسو.

يقول بنتام: إننا إذا خُيرنا بين مقدار عظيم من السعادة يصيب قلة من الأفراد ومقدار ضئيل منها يصيب كثرة من الأفراد، وجب أن نؤثر الثاني على الأول، وبهذا تسمو مصلحة المجموع على مصلحة الفرد[1].

وفي المقارنة بين النظام والمصلحة يرى بعضهم أن النظام العام ليس سوى المصلحة العامة؛ لكن المصلحة أوسع منه، وأكثر مرونة، وأصعب تحديداً[2].

وبعضهم يرى أن المصلحة العامة قريبة من الخير المشترك؛ إلا أنها تتميز عنه بصفة أكثر واقعية، فهي وإن كانت قد تستوحي بعض المثل العليا أو القيم فإنها أقرب إلى أن تكون مرشداً عملياً لأجهزة الدولة في تصرفاتها، ومع ذلك فهي كالخير المشترك فكرة مرنة غير محددة سواء أفي مجال السياسة أم في مجال القانون[3].

ولا بد من العلم أن المفكرين الغربيين يلجؤون إلى العقل في تحديد المصلحة، وفي التوفيق بين المصالح المتعارضة. والعقل يتأثر بالظروف المحيطة به؛ ولذا كان كل من يعتمد على العقل وحده في تقدير المصالح، والتوفيق بينها، يلجأ في كثير من الأحيان إلى القانون، أو إلى العدالة، أو إلى التربية، أو إلى الرأي العام، أو إلى الاهتمام والعناية بالإرادة العامة، ويجعلها رادعاً لمن لم يهتد بالعقل[4].

(١) ينظر: أثر المصلحة في التشريعات: ٤٥-٦٥.
(٢) البوليس والدولة: ٩٢-٩٣.
(٣) المصدر السابق: ٧٣.
(٤) أثر المصلحة في التشريعات: ٧٢.

ويقرون أن ثمة عيوباً لفكرة المصلحة العامة أهمها[1]:

١- عدم الثبات السياسي، فهي فكرة متجاوزة للقانون يصعب -إن لم يستحل- إعطاؤها صورة محددة وثابتة لارتباطها بعناصر لا تمثل أي ثبات.

٢- أنها فكرة غير مؤكدة.

٣- أن فيها عيوباً قانونية.

المصلحة في الإسلام:

بينما كانت المصلحة عند المفكرين الغربيين ضبابية، ويصعب تحديدها مما جعل الاضطراب فيها كثيراً بسبب الاعتماد على العقل وحده في تحديدها، والتوفيق بينها وبين غيرها مما يعارضها، فإننا نجد ضبطاً وتحديداً للمصلحة في الإسلام عند علماء المسلمين، بسبب أنهم ينطلقون من نصوص الشريعة في حدها وفي المواءمة أو الترجيح بينها وبين ما يعارضها، ولم يكلوا ذلك للعقل وحده، فمقصود الشارع حاضر في أذهان العلماء، وهم يعالجون قضية المصلحة، ولذا يقول الغزالي - رحمه الله تعالى -: وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها؛ بل يجب القطع بكونها حجة[2].

وينفي الشاطبي - رحمه الله تعالى - الاعتماد على العقل وحده في إدراك المصلحة، ويؤكد على تدخل الشرع في ذلك، فيقول: المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح، ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى؛ بل يرده كان مردوداً باتفاق المسلمين[3].

---

(١) البوليس والدولة: ٧٤-٧٧.

(٢) المستصفى: ١٧٩.

(٣) الاعتصام: ٢/ ١١٣، وينظر: الموافقات: ٢/ ٢٥-٣٨.

ونجد أن المعنى الشرعي لحد المصلحة ظاهر في كلام العلماء عليها، وتعريفهم لها:

قال ابن قدامة - رحمه الله تعالى -: والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة[1] وكل ما عارض النصوص ليس منفعة بل هو مضرة.

وقال السعدي - رحمه الله تعالى -: حقيقة المصلحة هي التي تصلح بها أحوال العباد، وتستقيم بها أمورهم الدينية والدنيوية[2].

ويقسمها العلماء إلى أقسام ثلاثة[3]:

١- قسم شهد الشرع باعتباره فهذا هو القياس.

٢- قسم شهد الشرع ببطلانه، وهو ما كان في مقابل النص.

٣- ما لم يشهد له بإبطال ولا اعتبار معين، وينقسم إلى ضرورات وحاجات وتحسينات.

إذاً فالمعول عليه في معرفة المصلحة، والميزان الذي توزن به وتضبط ويمكن اعتبارها أو نفيها الكتاب والسنة، فما وافقهما فهو مصلحة، وما خالفهما فهو مفسدة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: كل ما يأمر الله به لابد أن تكون مصلحته راجحة على مفسدته، والمصلحة هي المنفعة، والمفسدة هي المضرة، وهذا مذهب جمهور المسلمين من السلف والخلف: أن ما أمر الله به لابد أن تكون مصلحته راجحة ومنفعته راجحة، وأما ما كانت مضرته راجحة فإن الله لا يأمر به[4]. وقال أيضاً: المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء

---

(١) روضة الناظر: ١٦٩.

(٢) تفسير السعدي: ٣٨٩.

(٣) ينظر: المحصول للرازي: ٦/ ٢١٩، وروضة الناظر: ١٦٩، والفروق: ٤/ ٨٥، والذخيرة: ١/ ١٥٠، والبحر المحيط للزركشي: ٤/ ١٩٦.

(٤) مجموع الفتاوى: ١٦/ ١٦٥.

ينفع في الدين والدنيا، ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة؛ كما قال تعالى: في الخمر والميسر ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩] وكثير مما ابتدعه الناس من العقائد والأعمال من بدع أهل الكلام، وأهل التصوف وأهل الرأي، وأهل الملك حسبوه منفعة أو مصلحة يكون نافعاً وحقاً وصواباً ولم يكن كذلك؛ بل كثير من الخارجين عن الإسلام من اليهود، والنصارى، والمشركين، والصابئين، والمجوس يحسب كثير منهم أن ما هم عليه من الاعتقادات والمعاملات والعبادات مصلحة لهم في الدين والدنيا ومنفعة لهم فقد أخبر الله عن الأخسرين أعمالاً الذين ﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: ١٠٤] وقد زين لهم الشيطان سوء عملهم فرأوه حسناً. اهـ[(١)].

فالشر المنهي عنه إنما يفعله الإنسان؛ لأن له فيه غرضاً ووطراً ما، وهذه مصلحة عاجلة له، فإذا نُهي عنه وتركه فاتت عليه مصلحته ولذته العاجلة، وإن كانت مفسدته أعظم من مصلحته؛ بل مصلحته مغمورة جداً في جنب مفسدته... فالربا والظلم والفواحش والسحر وشرب الخمر، وإن كانت شروراً ومفاسد، ففيها منفعة ولذة لفاعلها؛ ولذلك يؤثرها ويختارها، وإلا فلو تجردت مفسدتها من كل وجه لما آثرها العاقل ولا فعلها أصلاً[(٢)].

ولأجل التعارض بين ما يتوهمه بعض الناس مصالح؛ لأنه متعلق بالدنيا، وبين اتباع نصوص الكتاب والسنة وضع العلماء ضوابط للمصلحة، هي[(٣)]:

١- عدم إخلالها بعبودية الله تعالى؛ لأن الشرائع الربانية جاءت لتقرر هذا المبدأ في كل تشريعاتها.

---

(١) مجموع الفتاوى: ١١/ ٣٤٥.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٢/ ١٤.

(٣) ينظر: المصلحة المرسلة حقيقتها وضوابطها: ٧٥-٩٦.

٢- عدم قصر المصلحة على إحدى الدارين، يقول الشاطبي - رحمه الله تعالى -: المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية[١].

٣- عدم معارضتها أو تفويتها للنص، فلا تعارض بين النصوص الصحيحة والمصالح الحقيقية.

٤- عدم إخلالها بمقاصد الشرع، وهي حفظ الضرورات[٢].

٥- عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

يقول ابن القيم - رحمه الله تعالى -: إذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت قدَّم أهمها وأجلَّها وإن فاتت أدناهما، وتعطيل المفاسد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاحمت عطَّل أعظمها فساداً باحتمال أدناهما وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه[٣].

ويقول أيضاً: فخلقه وأمره مبني على تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة بتفويت المرجوحة التي لا يمكن الجمع بينها وبين تلك الراجحة وعلى دفع المفاسد[٤].

وكل هذه المعاني العظيمة في حد المصلحة واستمدادها وضبطها، والترجيح بين المصالح المتعارضة غير موجود في الفكر الغربي، الذي يقصر رعاية المصلحة على

---

(١) الموافقات: ٢/ ٣٧-٣٨.

(٢) ينظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة: ٣٦٩.

(٣) مفتاح دار السعادة: ٢/ ٢٢.

(٤) شفاء العليل: ٢١٧.

الدنيوية الآنية، وينطلق في تحديدها من العقل وحده، فلا غرو - والحال هكذا - أن يكون التعارض بين الإسلام والفكر الغربي تعارضاً في الأصول، وأن استجلاب ما يقرره الفكر الغربي من الحريات، مع إضافة بعض الضوابط هو مسخ للإسلام، وهدم لأصوله.

المسألة الرابعة: حرية الرأي والخصوصية:

تتعارض حرية الرأي أحياناً مع الخصوصية أو الحرية الشخصية، وحينئذ لا بد من الحسم بينهما، وتقديم إحداهما على الأخرى. وكثيراً ما كان الحسم للخصوصية، وقيدت حرية الرأي لصالحها، وهذا يدخل في القيد الأول، وهو احترام حقوق الآخرين أو سمعتهم، لكنه أخص منه؛ لأن من حقوق الآخرين احترام حياتهم الخاصة.

الخصوصية في العرف الغربي:

عُرِّفت الخصوصية في معجم مريام وبستر: صفة أو وضع يكون فيه المرء بعيداً عن المجتمع، ويضيف: حرية لا يسمح التدخل بها[(١)].

والفكر الغربي وقوانينه التي انبثقت منه يعلي من شأن الحرية الشخصية بأن يفعل الإنسان ما يشاء بشرط ألَّا ينتهك حرية الآخرين، وتتعارض حرية الرأي في كثير من الحالات مع الحرية الشخصية أو خصوصية الإنسان[(٢)]؛ فمثلاً من حرية إبداء الرأي

---

(١) ينظر: الخير العام، إشكالية الفرد والمجتمع في العصر الحديث: ٥٩.

(٢) للأنظمة الغربية فيما يتعلق بالخصوصية اتجاهان:

الاتجاه الأول: يرفض الاعتراف بحق الخصوصية، وهو المقرر في القانون الإنجليزي ومحكمة النقض الإيطالية، وكذلك في المحاكم الأمريكية مطلع القرن العشرين، وحجتهم أن النصوص التشريعية الوضعية التي تحمي الأسرار لا تنسحب إلى حماية الحياة الخاصة طالما أن الكشف عن هذه الحياة الخاصة لا يمس الاعتبار والشرف، ورفعت دعاوى في أمريكا وبريطانيا بشأن صور فوتغرافية عادية استخدمت في دعايات، فاشتكى أصحابها بدعوى انتهاك الخصوصية، فلم تقبل=

عدم تقييد النشر في الصحافة، ومن حق الصحفي أن ينشر ما يشاء، ويكتب ما يشاء، لكن صحف الإثارة لتسويق بضاعتها ترصد حياة المشاهير من السياسيين أو الممثلين أو المغنين ونحوهم، فتفشي أسرارهم، أو تنشر صوراً فاضحة لهم، فتتعارض حرية إبداء الرأي والنشر مع الحرية الشخصية أو الحفاظ على الخصوصية، فالفكر الغربي وقوانينه يقيد حرية الرأي في هذه الحالات لمصلحة الحرية الشخصية، وبسبب التعارض بين حرية الرأي والحرية الشخصية عدل القانون المدني في فرنسا عام ١٩٧٠م في مادته السابعة ليؤكد احترام الحق في الحياة الخاصة[1].

=دعاواهم؛ لأنها صور عادية وليست مخلة بشرفهم. ويرى أصحاب هذا الاتجاه في القانون أن انتهاك الخصوصية فضفاض يصعب معه وضع نص تشريعي يتناول معناه ويحيط به، إضافة إلى أنه لا يمكن إيجاد خط فاصل بين العام والخاص في حقوق الأفراد؛ ولذا كان القانون الإنجليزي لا يعترف بالتعدي على الخصوصية الفردية.

الاتجاه الثاني: يعترف بالحق في الخصوصية، وابتدأت به القوانين الفرنسية والألمانية ثم تبعتها الأمريكية، وتوسع إلى أن قرر في أكثر القوانين الوضعية؛ إذ اعترفت بحق الشخص في رفض نشر صوره الخاصة لأي غرض ولو لم تقدح في شرفه، أو يقع عليه ضرر بسبب نشرها، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الاعتراف بالخصوصية وإن أعاق حرية التعبير فإنه قيمة اجتماعية لا بد من مراعاتها، ينظر: الخصوصية في الشريعة الإسلامية والقانون المقارن، د. عبد اللطيف الهميم: ٥٤-٧١، وحقوق الإنسان، عبد الهادي عباس: ٣/ ٥٢.

بيد أنه بعد قيام ما سمي بالحرب العالمية على الإرهاب انحسر الحق في الخصوصية، وتمت الموافقة في كثير من المجالس النيابية والتشريعية الغربية والأمريكية على أنواع من التجسس على الأفراد، والتصنت على المكالمات، فانبرى عدد من أساتذة القانون لتأليف عدد من الكتب تكرس الخصوصية في مقابل انتهاكها من قبل الأجهزة الاستخباراتية بذرائع مكافحة الإرهاب، ومن هذه الكتب: حدود الخصوصية: أميتاي إتزيوني، والمجتمع الشفاف: دايفد برين، والنظر غير المرغوب فيه: جيفري روزن، والحق بالخصوصية: إيلين ألدرمان وكارولين كينيدي، ونهاية السرية: شارل شايكس، ينظر: الخير العام، إشكالية الفرد والمجتمع في العصر الحديث: ٥٩-٦٠.

(١) الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ١٣.

وينص القانون الفرنسي في المادة (٢٩) على منع استعمال تسجيلات تمس حرمة الحياة الخاصة. .[١].

وفي القانون الأمريكي تعد المحادثات بين الزوج وزوجته، والطبيب ومريضه، والكاهن والتائب، والمحامي وموكله من المحادثات المحمية المتمتعة بامتياز، ولا يمكن الاحتجاج بها في المحاكم أو الاستشهاد بها، ونحو ذلك في المملكة المتحدة[٢].

وفي قانون سويسرا المادة (١٦٩) ينص قانون العقوبات الفدرالي على اعتبار تصوير أي جزء من الحياة الخاصة للإنسان جريمة، وفي هولندا نص القانون على معاقبة من يلتقط صورة لشخص على نحو من شأنه أن يلحق الضرر به، كما نص القانون البلجيكي على معاقبة الشخص الذي يلتقط صورة لإنسان في مكان خاص دون رضائه، وكذلك القانون الفرنسي[٣].

وتعاقب القوانين الأطباء على إفشاء أسرار المرضى كما تعاقب الممثلين والمغنين على نشر فضائح زملائهم أو أسرارهم. . . وكذلك العاملون في البنوك في نشر أسرار عملائهم، وهكذا العاملون في الشركات والمؤسسات. . . بل نص القانون الفرنسي على وجوب كتم الطبيب أسرار مريضه ولو أذن المريض في إفشائها على اعتبار أن محافظة الطبيب على أسرار المرضى مصدره القانون وليس الاتفاق مع المريض[٤].

كما تعاقب القوانين الوضعية من نسب إلى شخص بأنه مصاب بمرض معد أو ارتكب تزويرا أو سرقة[٥].

---

(١) المصدر السابق: ٢٨.
(٢) ينظر: أثر التطور التكنولوجي على الحريات العامة: ٨-٩.
(٣) الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ٤٦.
(٤) المصدر السابق: ٦٦-٦٧.
(٥) المصدر السابق: ١١٢.

وينص القانونيون على: أن مهمة الصحافة الأولى هي نشر الأخبار التي تهم المجتمع، لا فضح الأسرار التي تمس الحياة الخاصة[1].

المسألة الخامسة: القيود على الإعلام[2]:

من المعلوم أن وسائل الإعلام هي أهم الوسائل لإبداء الرأي، والتعبير عنه، ونشره بين الناس، والغربيون يفاخرون بالحرية الإعلامية التي يتمتع بها الغربي عن غيره من الناس، لكن الحقيقة أن وسائل الإعلام ليس لها الحق في نشر كل ما تريد، وليس من حق الغربي أن يبدي فيها رأيه بلا قيود ولا ضوابط؛ بل لا بد من ضوابط تكون وسيلة الإعلام الناشرة للرأي مسؤولة عن مراعاة هذه الضوابط وإلا أخذت بإخلالها بها.

ويشترط لصحة النقد المباح في الإعلام توافر حسن النية لدى الناقد، ويعني هذا الركن توافر شرطين:

١ - استهداف النقد خدمة المصلحة العامة.

---

(١) ينظر: شرح قانون العقوبات، القسم الخاص: ٥٥٥.

(٢) أظهر وسيلة إعلامية وأقوها إبان الثورة الفرنسية وما بعدها كانت الصحافة، لأن الإعلام الصوتي والمرئي لم يظهر آنذاك. ولحرية الصحافة ثلاث نظريات:
الأولى: ينادي أصحابها بالحرية المطلقة، ولكن لم تجد هذه النظرية لها مناصراً؛ لأنها تؤدي إلى إفلات كثير من مرتكبي الجرائم لمجرد وقوعها بواسطة الصحافة باسم حرية الصحافة.
الثانية: تنكر على الصحافة حريتها وتجعلها مسؤولة عن كل ما تنشره شأنها كشأن الأفراد، وهذه النظرية تتفق مع الأنظمة الشمولية، ولا مكان لها في الأنظمة الديمقراطية.
الثالثة: تؤكد على حرية الصحافة لكنها تؤكد أيضاً على مسؤوليتها الجنائية والمدنية إذا تجاوزت الحدود التي حددها القانون، وهذا المبدأ هو الذي سجله إعلان الثورة الفرنسية لحقوق الإنسان١٧١٩م؛ إذ جاء فيه: إن كل إنسان له الحق في الحديث والكتابة والطباعة بحرية إلا ما يعتبر تجاوزاً لهذه الحرية في الحالات التي يحددها القانون. وهو الذي جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وغيره من المواثيق... انظر: الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ١٩.

٢- الاعتقاد بصحة الرأي أو التعليق الذي يبديه بناء على الواقعة الثابتة محل النقد[١].

فلا يجوز للناقد أن يهاجم المؤلف فيما لا صلة له بالكتاب أو المقال أو الشعر، أو رسم تعليقات جارحة لا علاقة لها بالصالح العام، وكذلك الشأن في النقد التاريخي لا يجوز أن يتجاوز المصلحة العامة إلى مجرد التشهير بأسرار الحياة الخاصة[٢].

ومن الأمثلة على ذلك: في إحدى الدول الأوروبية أراد مسجونون شراء نسخ من لوائح السجن فامتنعت إدارة السجن عن ذلك، ورفع الشاكون قضيتهم للمحكمة ورفض طلبهم بحجة أن هدف الحصول على لوائح السجن لم يكن بغرض فهم حقوق المسجون وواجباته، وإنما كان الغرض منه مناقشة نظام السجن مع الصحافة، واستند المانعون على فقرة من القانون تنص على حماية الأخلاق العامة خدمتهم في ذلك[٣].

والسؤال هنا: ما المانع أن يناقش السجناء نظام السجن مع الصحافة؟! والسجين له رأي في السجن ونظامه؛ لأنه عايشه وعانى منه فلمَ يمنع من مناقشته، وإبداء رأيه فيه؟!

يقول د. حسنين عبد القادر: هناك شبه إجماع على أن الصحافة يجب أن تفرض قيوداً على حريتها لصالح الجماعة؛ لأنها قد تصبح خطراً على الدولة التي تقوم على حفظ الأمن والسلام، ورعاية الحقوق، وإشاعة العدالة بين الناس، وقد تؤذي الصحافة الجماعات والأفراد؛ بل إن عدم شعورها بالمسؤولية يهدد كيان المجتمع والرأي العام، وإذاً من واجب الدولة أن تحول بينها وبين الإضرار بالمجتمع عن طريق التقنين. اهـ[٤].

---

(١) الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ١٦٧.

(٢) ينظر: جرائم النشر، محمد عبد الله: ٣٣١، والحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ١٦٩.

(٣) ينظر: اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان: ٢٥٩.

(٤) ينظر: الرأي العام والدعاية وحرية الصحافة: ٣٠٢، وقانون الصحافة بين أصول النظرية وتطبيق المنهج: ١٨.

المسألة السادسة: صناعة الأفكار وتشكيل الرأي:

وأما القيد الخامس لحرية الرأي الذي يمكن إضافته - ولو لم ينصوا عليه - فهو قيد صناعة الأفكار وتشكيل الرأي.

وتعريف الرأي العام[1]: التزام معنوي جماعي تقبل به الأغلبية عن عقيدة وليس عن خوف. أو هو عبارة عن ردود أفعال الناس تجاه موضوعات أو تصريحات تظهر في ظروف معينة.

وينقسم من جهة الزمن إلى أقسام ثلاثة[2]:

١ - رأي دائم مستمر، يسميه علماء الاجتماع: العام الكلي، وعناصره: العقيدة والشريعة والتقاليد[3].

٢- رأي مؤقت، ويكون نتيجة حادثة وقعت، ولعل من أقرب الأمثلة عليه حشد الرأي الأمريكي خاصة، والغربي عامة في حرب الخليج الثالثة ضد العراق تحت دعاوى امتلاكه أسلحة دمار شامل؛ إذ دارت العجلة الإعلامية الأمريكية بتوجيه من صناع القرار في هذا الاتجاه حتى تحقق غرضهم باحتلال العراق؛ ليظهر بعد ذلك أن كل الذرائع التي أبيح بها غزو العراق كانت زائفة، وأن الرأي العام الأمريكي والغربي قد وقع في خدعة كبيرة.

---

(١) مدخل إلى دراسة الرأي العام: ٨٢.

(٢) الدعاية والرأي العام: ٦٣-٦٤.

(٣) لا بد من ملاحظة أن مراكز البحوث والدراسات الغربية لشؤون الشرق الإسلامي كثيراً ما توصي العلمانيين والليبراليين منهم على وجه الخصوص بكسر الرأي الكلي لدى المسلمين؛ لكونه عقبة كأداء ضد مشاريع التغريب والاستعمار، وذلك يكون بضرب القطعيات الدينية والتشكيك فيها، والحملة المنظمة على مصادرها ومواطن تبليغها كالعلماء والدعاة والمساجد ونحوها.

٣- رأي يومي، ويتكون من الأحداث اليومية، وتحركه وسائل الاتصال الجماهيري، والشائعات والدعايات.

وأما من جهة الانتشار فأقسامه ثلاثة أيضاً[١]:

١- الرأي العام المحلي، وتشكله وسائل الإعلام المحلية؛ ولذا تحرص الدول على امتلاكها، أو شراء القائمين عليها، والمؤثرين فيها.

٢- الرأي العام الإقليمي.

٣- الرأي العام الدولي. وتتنافس الدول الكبرى على تشكيله بإنشاء صحف وإذاعات وقنوات بمختلف اللغات تنشر ما يمثل إيديلوجيتها، ويحقق مصالحها، وتنفق في هذا السبيل أموالاً ضخمة.

والواقع يدل على أن صناعة الأفكار أو تشكيل الرأي العام عن طريق الإعلام هو من قيود حرية الرأي وإن لم يصرح به؛ فمثلاً معاداة الرأسماليين للشيوعية في إعلامهم، أو تشويه صورة الإسلام، أو الدفاع عن المعتدين اليهود عن طريق وسائل الإعلام، وما استتبعه من قانون معاداة السامية هو مما يقيد حرية الرأي؛ لأن المتلقي لهذا الإعلام الأحادي الإقصائي يتشكل فكره ورأيه في إطار ما يضخه الإعلام.

يقول نعوم تشومسكي: صحيح أن الرقابة على وسائل الإعلام لا تكاد توجد في الولايات المتحدة الأمريكية، ومع ذلك فإن صناعة التحكم في الأفكار مزدهرة جداً؛ بل إنها صناعة لا غنى عنها في مجتمع يعتمد على مبدأ القرار للنخبة والإقرار للعامة[٢].

---

(١) ينظر: الدعاية والرأي العام: ٦٣-٦٤، ومراكز قياس الرأي العام: ٥٥-٥٦.
(٢) موسوعة حقوق الإنسان في الإسلام: ٣/ ٤٩٥.

فالحرية السياسية وعلى الأخص حرية الرأي بكافة صورها ووسائلها كحرية الصحافة والأحزاب والانتخابات. . . الخ، مثلها مثل الرأي العام. . فكل أصبح صناعة تصنع وفق هوى الممولين، وأصحاب السلطة من الحاكمين؛ ذلك أن الممولين -وهم أصحاب الاحتكارات من الرأسماليين- يكونون هم جماعات الضغط الفعالة في الأنظمة الديمقراطية الغربية إذا لم يكونوا هم المسيطرين على تقاليد الحكم[1].

عدم ثبات حرية الرأي:

مع كل القيود السابقة لحرية الرأي بحيث يمكن تضييق نطاقها بأي واحد منها؛ فإنها كذلك ليست قيمة مطلقة تتسم بالثبات؛ بل يجري عليها التغيير تبعاً لظروف الدولة وتجدد الأحداث فيها أو حولها. تقول المحكمة الفدرالية الأمريكية: إن نطاق حرية الرأي ليس ثابتاً؛ بل إنه يتغير بتغير ظروف الحرب الاستثنائية والمسألة نسبية متدرجة. . ثم تعترف المحكمة بأن القانون قد يعاقب على صورة معينة من صور التعبير عن الرأي بوصفها خطراً في ذاتها[2].

فالمحكمة الأمريكية العليا تضع حدوداً لحرية التعبير لرعاية المصلحة العامة: مثل رعاية حفظ النظام، أو المعاقبة على السب والقذف، والحيلولة دون نشر المطبوعات المخلة بالآداب، وقمع التخريب، والمؤامرة الخطيرة، قال قاضي المحكمة العليا هولمز: إن حماية حرية الحديث لا يقصد بها حماية رجل يصيح بأعلى صوته مدعياً بأن هناك حريق في المسرح على غير الحقيقة، فيتسبب في إحداث الذعر بين الجماهير[3].

والنظم الوضعية السياسية والقانونية تلتقي كلها -حول تقييد حرية الرأي- على فكرتين أساسيتين:

---

(١) آراء في الشرعية وفي الحرية: ٥١٧، وحرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: ٨٩.
(٢) حقوق الإنسان، د. حسن علي: ١٢٧
(٣) الحريات العامة في الأنظمة السياسة المعاصرة: ٧٢.

١- فردية، وهي حماية الخصوصية؛ لئلا تنتهك بحرية الرأي.

٢- جماعية؛ وهي حماية القانون أو النظام العام أو الآداب.

كما أن هذه القيود تتخذ صورتين:

الأولى: صورة مباشرة تقوم على ما يكفل للدولة احتكار القوة، وولاء قواتها لها.

الثانية: صورة غير مباشرة، حيث تستهدف بالعقاب ما يناهض أنظمتها بالقوة، أو الانقلاب أو الخيانة، ونحو ذلك.

ويخلص عدد من المفكرين سواء أكانوا سياسيين أم قانونيين أم علماء اجتماع إلى صعوبة استخلاص معيار لتأثيم الرأي بادعاء مساسه بالنظام العام، أو تحريضه على العنف لتأثيمه، فليس ثمة معيار حاسم قاطع يرجع إليه للتفريق بين النقد المباح، والتحريض المحظور[١].

ولذا قررت المحكمة الأمريكية العليا أيام قوة المد اليساري: أنه ما دام الشر الذي يسعى القانون لمنعه يبلغ حداً من الجسامة، فإن الدعوة إليه يجوز العقاب عليها بغض النظر عن مدى ما ينتظر هذه الدعوة من نجاح[٢].

وهكذا القانون الفرنسي يرى أن حماية النظام العام تسوغ تدخل السلطة للحد من نطاق حرية الرأي بشتى الوسائل[٣].

والنظم السياسية على اختلاف أنواعها تستتر وراء هذا الأساس الصحيح من الجهة القانونية؛ لتحقيق أغراض سياسية بعيدة الصلة عن حماية النظام العام.

---

(١) ينظر: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي: ١٥، وحقوق الإنسان، حسن علي: ١٢٨.
(٢) ينظر: الرقابة الدستورية على القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصري: ٣٨٣.
(٣) ينظر: حقوق الإنسان، حسن علي: ١٣٠.

والحجة التي يقذف بها الغربيون وأتباعهم الليبراليون في العالم الإسلامي هي: إذا كان الإسلام ديناً صحيحاً ومقنعاً للناس، فلماذا تمنعون التنصير أو الدعوة للأفكار الهدامة كالعلمانية في بلاد المسلمين؟ ولماذا تحرمون بناء الكنائس ومراكز الدعوة إلى الإلحاد، وطباعة كتب الملحدين وتوزيعها في أوساط المسلمين؟ ولماذا تنهون عن البدعة والتشبه بالكفار إن كنتم واثقين من دينكم ومنهجكم؟!

وهذه الحجة تقلب عليهم بمثل قولهم فيقال: لماذا كانت الدول الديمقراطية الليبرالية -التي ترعى حرية الرأي وتهتف بها- أيام المد الشيوعي تمنع الدعاية للشيوعية في بلدانها، وتنزل أقصى العقوبات بمن يفعل ذلك؟ ولماذا لا تفتح الدول الليبرالية أبوابها لدعاة الإرهاب؟ ولماذا تأخذ بالظن على أدنى شبهة لمن ينتمي لهذه الأفكار؟ ولماذا أضحى ما يسمى بمقاومة أفكار التطرف والإرهاب عرفاً عالمياً؟ والأنظمة الديمقراطية الليبرالية التي بلغت الكمال بحسب رؤية أصحابها، ووقفت عجلة التاريخ عندها كما يزعمون، هل تخاف من تأثير حفنة من الإرهابيين على جمهور الغربيين؟ حتى ضحوا بحرية الرأي، واعتمدوا التجسس حلاً للحفاظ على أنظمة الدول، فاهتزت دعاوى حرية الرأي عند أدنى اختبار حقيقي لمصداقيتها.

المطلب الخامس
تقييد حرية الرأي عند المسلمين ونقده

المتتبع لكتابات المفكرين المسلمين في حرية الرأي يجد اختلافاً كبيراً في تقييدها، وسبب ذلك أن فكرة حرية الرأي منقولة عن الفكر الغربي، ثم بحث لها عما يؤيدها في الشريعة الإسلامية، فلما اصطدمت بمحرمات الرأي والقول التي لا حصر لها قيدها من كتبوا فيها ببعض قيودها، فمنهم من أتى بقيود عامة كمن قيدها بالشريعة الإسلامية، ومنع كل ما خالفها من الرأي، ومنهم من فصل في ذلك، ويمكن تقسيم اتجاهاتهم في تقييد الحرية إلى ما يلي:

الاتجاه الأول: من أطلق حرية الرأي، ونص على عدم تقييدها، ونسب ذلك إلى الإسلام!!

يقول حسن الباش في تقريره لحرية الرأي: أما حرية التعبير فهي التي ضمنها الإسلام في آيات القرآن، وحضَّ عليها... وذكر من مجالاتها: حرية التعبير عن الفكر مهما كانت فلسفته ومهما كان اتجاهه.. إلى أن قال: وقد أقر الإسلام ما كان عرفاً عند العرب، وأباح الإدلاء بالرأي، وإبداء وجهة النظر دون قيد[1].

(١) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان: ٧٥-٧٦.

وهذا القول واضح السقوط ؛ لأن في الشريعة الإسلامية تقييداً لحرية الرأي ؛ بل الأصل عدم إطلاق الرأي ، فكيف ينسب إليها خلاف ذلك ، كما أن القوانين الوضعية قد اتفقت على تقييد حرية الرأي بقيود عدة سبق تناولها .

الاتجاه الثاني: من لم ينص على إطلاقها ولا تقييدها[1]، ومن المحتمل أن أصحاب هذا الاتجاه يرون تقييدها؛ لكنهم لم ينصوا على ذلك فيما يظهر لأحد الأسباب التالية :

١ - تقليداً لغيرهم بمعنى أن بعضهم نقل من بعض ، والمنقول عنه لم يقيد فتبعه الناقل ، وهذا ملاحظ في كثير ممن تناولوا بالدراسة الحرية وحقوق الإنسان؛ إذ إن قليلاً منهم ناقشوا هذه الأفكار ونقدوها .

٢- أنهم رأوا أن ضرورة تقييدها معروف لا يحتاج إلى بيان .

٣- أنهم رأوا اختلافاً كثيراً في القيود التي تقيد بها حرية الرأي ، فأعرضوا عن جميعها .

الاتجاه الثالث: تقييد حرية الرأي ، وهو ما سلكه أكثر من قررها ، لكن تنوعت قيودهم لحرية الرأي ، ويمكن تقسيمها إلى قسمين :

القسم الأول : من انطلق في تقييدها من حكم الشريعة الإسلامية ، وهم على أنواع ثلاثة :

النوع الأول : من قيدها بقيود كلية ، نحو تقييدها بالإطار الشرعي ، أو المبادئ

---

(١) ومن أصحاب هذا الاتجاه : د. علي عبد الواحد وافي في كتابه : حقوق الإنسان في الإسلام : ٢٢٩-٢٣٠، و د.يوسف محمود صبح في كتابه: حقوق الإنسان في القانون الشريعة الإسلامية ، : ٨٦-٨٨ . ود. إبراهيم مدكور ، وعدنان الخطيب في كتابهما : حقوق الإنسان في الإسلام : ١٦-١٧ ، ود. سهيل حسين الفتلاوي في كتابه : حقوق الإنسان في الإسلام ، دراسة مقارنة. . . :٤٦-٤٧ وأحمد الحاضري في كتابه : الحرية منهج الإسلام : ١٠٦-١١٢ .

الإسلامية، أو التزام الحدود التي حدتها الشريعة، أو عدم مخالفة حكم شرعي، أو أن يكون الرأي مشروعاً، ونحو ذلك[1].

ومن أصحاب هذا الاتجاه مَن حاولوا استقراء موانع الرأي في الإسلام، فوضعوا ضوابط كلية للرأي يكون الرأي جائزاً بتوافرها، وهي أربعة[2]:

الضابط الأول: أن يكون الرأي مشروعاً.

الضابط الثاني: امتلاك أهلية الرأي.

الضابط الثالث: مراعاة ما يؤول إليه الرأي.

الضابط الرابع: أن تكون وسيلة الرأي مشروعة.

النوع الثاني: من قيدها بقيود تفصيلية هي بعض قيودها وليست كلها، نحو تقييدها بعدم الكذب، أو الغيبة، أو الفحش في القول، أو الدعوة للفساد والانحراف، أو إشاعة الفاحشة، ونحو ذلك[3].

---

(١) ينظر: الحماية الجنائية لأسرار الأفراد في مواجهة النشر: ٩، والنظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية: ٧٥، وحقوق الإنسان في القرآن، فاروق السامرائي: ٩١. والإسلام وحقوق الإنسان، محمد عبد الملك المتوكل: ١١٧، وحقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية: ١٠١-١٠٢ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية: ١٢٧وحقوق الإنسان في الأديان: ١٨٠، وحقوق الإنسان في الإسلام، سيف الدين شاهين: ٦٥، وقانون حقوق الإنسان، د. الشافعي محمد بشير: ١٠٩، وقراءة لحقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية: ٤٢-٤٣، الحقوق الإنسانية بين الشريعة الإسلامية والشرعية الدولية: ٢٨.

(٢) ينظر: التعبير عن الرأي، د. خالد الشمراني: ١/ ٤٠-٣٧٥، بواسطة: حقيقة الليبرالية د. عبد الرحيم السلمي: ٥٤٧-٥٥٨.

(٣) ينظر: الحقوق والحريات العامة في عالم متغير: ٤٣. وموسوعة حقوق الإنسان في الإسلام: ٣/ ٥٤٤-٥٤٥، والإسلام وحقوق الإنسان، محمد عبد الملك المتوكل: ١١٧، وحقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية: ١٠١-١٠٢، ودور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين: ٤٨، وحقوق الإنسان في الإسلام، علي الشربجي: ١٥٥.

النوع الثالث: من قيدها بقيود كلية وبعض التفصيلية[1].

القسم الثاني: من انطلق في تقييدها من غير الشريعة، فقيدها بالقانون أو النظام -والقانون قد يكون وضعياً- أو قيدها بعدم أذية الآخرين[2].

مناقشة هذه القيود:

أما من نص على عدم تقييدها، وكذا من قررها ولم يذكر لها قيوداً فهم مخطئون؛ لأن إطلاق الرأي ليس من الإسلام في شيء، ويؤدي ما ذكروه إلى إقرار الكفر والإلحاد، وشتم رب العالمين سبحانه وتعالى، كما يؤدي إلى الإزراء بالأنبياء عليهم السلام وتكذيبهم، والطعن في القرآن الكريم، وانتقاد الأحكام الشرعية وردها، واعتبار ذلك من الرأي.

ووقوع مثل ذلك من المرتدين، أو من الكفار الأصليين ليس مشكلة؛ لأن هذه أفعالهم من قديم، وما ضر ذلك الإسلام والمسلمين؛ لكن المشكلة هي في إسباغ الشرعية على أنواع من الكفر والضلال سواء أكان ذلك بادعاء أن الإسلام يبيح الرأي، ويدعو إلى حرية القول، ولم يضع قيوداً لذلك، أم كان ذلك بتقرير حرية

---

(١) ينظر: حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ٢/ ٥٠ وحقوق الإنسان بين التطبيق والضياع: ٣٠٩-٣١٠، وحقوق الإنسان في القرآن والسنة، محمد أحمد الصالح: ١٦٥-١٦٨، ودراسة مقارنة حول الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: ٥١، وحقوق الإنسان في القرآن الكريم، د. عمر يوسف حمزة: ٣٥، وحقوق الإنسان في الإسلام وتطبيقاتها في المملكة العربية السعودية: ١١٦-١١٧، والإسلام وحقوق الإنسان، أ. د. جعفر عبد السلام: ٥١.

(٢) هذان القيدان نص عليهما الميثاق العربي لحقوق الإنسان الصادر عن جامعة الدول العربية، مادة (٢٢)، وميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، مادة (١٠). ينظر: حقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/ ٣٨٢-٣٨٩، والمغرب وحقوق الإنسان والمواطن بين التشريع والتطبيق والممارسة: ٣٤، وحقوق الإنسان بين الفكر الإسلامي والتشريع الوضعي: ٣٨-٣٩، وحقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، محمد عنجريني: ٧٤، وحقوق الإنسان بين القرآن والإعلان: ٤٢-٤٤، وحقوق الإنسان بين التشريع والتطبيق: ٦٥.

الرأي والاستدلال لها بنصوص من الكتاب والسنة، ومن ثم إهمال ذكر القيود التي تقيدها، فيقدح في ذهن المتلقي لمثل هذه الكتابات من جهلة المسلمين، ومن الكفار أن الإسلام بلغ من أريحيته أنه يسمح بالطعن والتشكيك فيه، والسخرية بمقدساته وشعائره وأحكامه.

وأقل خطأ من هؤلاء من قرروا حرية الرأي؛ لكنهم قيدوها بقيود، وهم على أنواع:

١- من قيدها بما جاء في المواثيق والإعلانات الدولية والقوانين الوضعية، وأعرضوا عن الشريعة الربانية، وهؤلاء هم أفحش هذه الطائفة خطأ.

٢- من قيدها ببعض قيودها، لكنهم أهملوا قيوداً أخرى، فأدى ذلك إلى إباحة شيء من الرأي المحرم، وهذا خطأ.

٣- من قيدها بقيود شرعية كلية كالتقييد بعدم مخالفة الشريعة، وبعض التفصيلية كالمنع من السب والشتم ونحو ذلك، وكانت تكفيهم القيود الكلية عن التفصيلية.

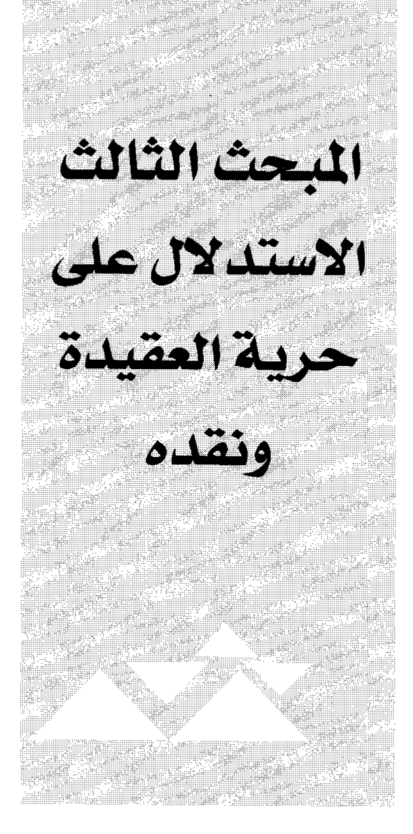
٤-من اقتصر في تقييدها على القيود الكلية، وهؤلاء -وإن أراحوا أنفسهم من تبعة التفصيل في الرأي المباح والرأي المحرم- فإنهم قد أتوا من حيث لا يشعرون على أصل القضية التي دعوا إليها بالإبطال؛ لما سبق تقريره من أن الأصل في الإسلام تقييدالرأي إلا ما كان منه خيراً، والخير من الآراء أقل من الشر.

ويبدو لي أن سبب هذا الاضطراب الكبير في ضبط الرأي وتقييده بين الكتاب المسلمين أنهم وافقوا على حرية الرأي -وهي مصطلح حادث منقول عن الكفار- وحشدوا ما يرونه داعماً لها من أدلة الشريعة، ثم اصطدموا بكثرة ما فيها مما يخالف الشريعة، وتورطوا باللوازم التي تلزم لتقريرها، فراحوا يبحثون عن قيود شرعية تقيدها، فوقعوا في هذا الاضطراب الكبير.

وكان من الأسهل عليهم قلب القضية بمنع الرأي إلا ما أذنت به الشريعة، ولو أنهم فعلوا ذلك لأراحوا واستراحوا.

والعجيب أن من قرر حرية الرأي من الكتاب المسلمين قد شنوا حملة شعواء على التقليد بلغت في كثير من الأحيان حد التطرف؛ إذ انتقدوا التقليد بكل أشكاله، حتى التقليد فيما هو حق، مع أن الشريعة أمرت به، وأثنت على من فعله، وحشدوا الأدلة لذلك، ودعوا بقوة إلى إعمال العقل مستدلين بكم هائل من الآيات والأحاديث على ذلك، لكن المؤسف أنهم خالفوا ما يقولون، ووقعوا من حيث لا يشعرون في تقليد الغربيين، والعلمانيين العرب في تقريرهم حرية الرأي دون نقد ولا تمحيص، مما أوقعهم في اضطراب كبير في ضبط الرأي وتقييده، كما أنهم قلبوا هذه القضية رأساً على عقب.

ومن تأمل مقام العبودية لله تعالى علم أن المؤمن متعبد لله تعالى في أقواله وأفعاله وشؤونه كلها، والعبودية قيد تقيد صاحبها بعمل ما يرضي الله تعالى، ومجانبة ما يسخطه، ولو حاكمنا الرأي والقول إلى العبودية؛ لعلمنا أننا متعبدون لله تعالى في هذا الأمر العظيم بكف اللسان وحبسه ومنعه إلا فيما هو خير، والخير هو ما بينته الشريعة وهو ثابت في الأصل، وليس هو الخير المتغير في الفكر الغربي، «وَمَنْ كان يُؤْمِنُ بِالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْراً أو لِيَصْمُتْ».



المبحث الثالث الاستدلال على حرية العقيدة ونقده

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم حرية العقيدة وتاريخها.

المطلب الثاني: تقرير المفكرين المسلمين لحرية العقيدة ونقده.

المطلب الثالث: القيود على الحرية الدينية.

المطلب الرابع: حرية ممارسة الشعائر ونقدها.

المطلب الخامس: حرية المناقشات الدينية.



المطلب الأول
مفهوم حرية العقيدة وتاريخها

تسمى الحرية الدينية، وحرية الاعتقاد، وربما سموها حرية الضمير، ويعرفونها بأنها: الحرية التي تقتضي أن يكون لكل إنسان اختيار العقيدة التي يعتنقها ويقر بها من غير ضغط ولا إكراه خارجي[1].

وبعضهم يزيد معنى سلبياً فيقول: هي أن يكون الشخص حراً في اعتناق أي دين أو مبدأ يعتقد به، وكذلك حريته في عدم اعتناق دين أو مبدأ بالمرة[2].

ومنهم من يفرق بين حرية الاعتقاد والحرية الدينية؛ فيقصرون حرية الاعتقاد على تصورات الذهن سواء أكانت تصورات دينية أم غير دينية، ويجعلون حرية الدين شاملة لتصورات الذهن إن كانت تتعلق بالدين مع ما يستلزمه من العمل الديني؛ ولذلك يعرفون حرية الاعتقاد بأنها: حق إنسان في اعتناق التصور الذي يراه تجاه الإنسان، والكون، والحياة، والإعلان عن هذا التصور[3].

(١) الإسلام وحقوق الإنسان، محمد زكريا بري، مجلة عالم الفكر، عدد: (٤): ١٠٩.
(٢) الحريات العامة، عبد الحكيم حسن العيلي: ١٣.
(٣) ينظر: مشكلة الحرية في الإسلام: محمد جميل منيمنة: ٥، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبد الرحمن حللي: ٢٦-٢٧.

تاريخ مصطلح حرية العقيدة:

مصطلح الحرية الدينية أو حرية العقيدة هو من المصطلحات المحدثة؛ ولذا لم يوجد في كتب أهل الإسلام، لا في كتب التفسير عند تفسير الآيات التي يزعمون أنها قررت الحرية الدينية قبل المواثيق الدولية، ولا في شروح الحديث كذلك، ولا في كتب الفقهاء.

وأول ظهور لهذا المصطلح كان إبان الثورة الفرنسية، وأول نص قرر حرية الاعتقاد في فرنسا هو نص المادة الأولى من قانون ٩ ديسمبر ١٩٠٥م، الذي قرر أن الجمهورية الفرنسية تضمن وتؤكد حرية الاعتقاد، وتضمن حرية ممارسة الشعائر في ضوء القيود التي يفرضها النظام العام[١].

وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: مادة (١٨): لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده، وحريته في إظهار دينه، أو معتقده بالتعبد، وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده، أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة[٢].

وأكد هذا الحق في الميثاق الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية، مادة (١٨)[٣]، وفي المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان المعتمدة عام ١٩٥٠م المادة التاسعة[٤].

---

(١) ينظر: حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، د. أحمد طاحون: ١٠٠.
(٢) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١٦، وحقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/ ٢٠.
(٣) المصدر السابق: ١٦-٣٩، وموسوعة حقوق الإنسان، محمد توفيق أبو أتلة: ١/ ١٢-٢٦، وحقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/ ٣٧.
(٤) النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان: ٤٦، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١١٧-١١٨، وموسوعة حقوق الإنسان، محمد توفيق أبو أتلة: ١/ ٥٧-٥٨.

وجاء في الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب المعتمد في ١٩٨١م، المادة الثامنة: حرية المعتقد والمهنة والممارسة الحرة للدين مضمونة، لا يجوز إخضاع أحد لإجراءات القمع الهادفة إلى الحد من إبراز هذه الحريات إلا في حال المحافظة على النظام العام[١].

وتبنت الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة عام ١٩٨١م في التوجيه رقم ٣٦/ ٥٥ إعلاناً للقضاء على التمييز النابع عن عدم التسامح الديني أو الفكري. وأفادت المادة الثالثة من هذا الإعلان: أن هذا التمييز هو انتهاك للكرامة الإنسانية، وطعن في مبادئ هيئة الأمم المتحدة[٢].

يقول عرّاب الليبرالية (ميل): إن الفكرة القائلة: إن من واجب الإنسان حمل غيره على إطاعة أوامر الدين هي الأصل والأساس لكل ما ارتكبه البشر من ضروب الاضطهاد الديني، فإذا سلّمنا بصحتها وجب أن نسلم بمشروعية كل ما وقع من حوادث الاضطهاد . . . وما هو في الوقع إلا تصميمنا على منع الفرد من مباشرة ما هو محلل في دينهم؛ لأنه محرم في ديننا؛ اعتقاداً منا بأن الله سبحانه وتعالى لا يكتفي بإنزال نقمته على الملحد حتى يعدنا مقصرين ومذنبين إذا نحن تركناه في إلحاده آمناً مطمئناً[٣].

وفي هذا النص من عرَّاب الحرية الغربية وفيلسوفها ميل ما يدل على تعارض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الحرية؛ لأن في الأمر بالمعروف حملاً على الطاعات، كما أن في النهي عن المنكر حملاً على ترك المحرمات.

---

(١) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١٧٠.

(٢) القانون الدولي لحقوق الإنسان، د.غسان الجندي: ٥٥، ومدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان: ٢٥٩.

(٣) الحرية: ١٤٧.

لكن الغرب حين كرس الفردية، وأطلق الحرية من القيود الدينية والأخلاقية كان وما يزال يجني تبعات ذلك في سلبية أفراد المجتمع عن القيام بواجباتهم الأخلاقية التي لا تفرضها القوانين الوضعية، ولا تعاقب عليها؛ لأنها نابعة من فعل خيري، وليس قانونياً أو نظامياً؛ مما حدا ببعضهم إلى دراسة شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لما لها من أهمية في تقليص الجرائم، وتكريس مفهوم الجماعة، وإعطاء الفرد قدراً من المسؤولية في مجتمعه لا تفرضه الأنظمة الوضعية؛ كما فعل المستشرق الأمريكي مايكل كوك حين أصدر موسوعته الضخمة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، وافتتحها بحادثة ذكر فيها أن امرأة اغتصبت عشية الخميس ٢٢/ سبتمبر/ ١٩٨٨م في محطة قطار فرعية في شيكاغو بحضور أشخاص عدة، وظهر تقرير وجيز عن الحادثة يوم الأحد التالي يعتمد على بلاغ قدمته الشرطة يوم الجمعة[١].

ويعلق مايكل على هذه الحادثة بقوله: اللافت في هذا التقرير هو أن أحداً لم يتحرك لمساعدة المعتدى عليها، أو يأبه لنداءاتها، ببساطة لأن الاغتصاب تم في ساعة الزحام، وعلى ما ذكره المفتش ديزي مارتن: رأى الحادثة أشخاص عدة استنجدت المغتصبة بهم بيد أن أحداً لم يسعفها[٢].

ويقول: قدم تقرير التايمز المعتمد على تصريحات المفتش ديزي مارتن يوم الجمعة صورة غير مشرفة عن سلوك الحاضرين؛ فقد شاهدوا ما يحدث على الرغم من كثرتهم إزاء الجاني الذي كان بمفرده، وتركوه يحدث، ويستفاد من التقرير أن سلوكهم كان شائناً، وتثير الصورة استنكار القارئ[٣].

---

(١) نشر مختصراً في صحيفة نيويورك تايمز، ٢٣/ ٩/ ١٩٨٨م، ونشر بعده بيومين تقرير أوسع عن الحادثة في صحفة شيكاغو تريبيون في ٢٥/ ٩/ ١٩٨٨م.
(٢) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، مايكل كوك: ٢٣.
(٣) المصدر السابق: ٢٤.

وعلق رندي كايلز - وهو الذي بلغ سيارة الشرطة عن المغتصب بعدما انتهى وهرب فتبعوه وقبضوا عليه - على الحادثة قائلاً: كان علي أن أفعل شيئاً لمساعدة تلك المرأة، لم يكن ذلك عملاً صحيحاً، كان يمكن أن تكون أمي أو خالتي أو إحدى صديقات أمي[١].

ويفسر مايكل هذا السلوك بعدم المبالاة الجافية، ويذكر من الأمثلة: تقاعس الناس إزاء مقتل كتي جنوفيز في كوينز عام ١٩٦٤م بطعنات متتالية على مرأى من ثمانية وثلاثين شخصاً[٢].

يقول مايكل: لدينا فكرة واضحة عن واجب لا يفرض علينا التصرف بنحو لائق إزاء الآخرين فقط؛ بل كذلك منع الآخرين من فعل ما فيه تعد واضح على الناس، مع ذلك ليس لدينا في حياتنا اليومية مصطلح يشرح هذا الواجب، كما ليست لدينا نظرية عامة حول الأوضاع التي ينطبق عليها، والإرغامات التي تسقطه... يقدم الإسلام في المقابل اسماً ونظرية لواجب أخلاقي من هذا النوع واسع المجال(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[٣].

وفي مدخل موسوعته ذكر قصة احتساب إبراهيم بن ميمون الصائغ المروزي - رحمه الله تعالى - على أبي مسلم الخرساني حتى قتله من كثرة ما ينكر عليه من الظلم[٤].

---

(١) المصدر السابق: ٢٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٦.

(٤) ينظر في قصته: الطبقات الكبرى: ٧/ ٣٧٠، وأنساب الأشراف: ١/ ٤٣٨، والثقات لابن حبان: ٦/ ١٩، وأخبار أصبهان لأبي نعيم: ٢/ ٤١١، والجواهر المضية في طبقات الحنفية: ١/ ٤٩-٥٠.

وأراد مايكل بذكر الحادثتين أن يقارن بين سلبية الفرد الأمريكي تجاه المجتمع في الموقف الأول، وإيجابية الفرد المسلم تجاه المجتمع في الموقف الثاني بسبب شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولذلك علق مايكل عليه بقوله: كان الصائغ رجل مبدأ في حياته كما في مماته، ومبادئه تلك هي التي تهمنا هنا. قام عمله الأخير كما بدا لعيون اللاحقين، وربما له هو نفسه على مبدأ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد عرف بتفانيه في الأمر بالمعروف[1].

(١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، مايكل كوك: ٤١.

المطلب الثاني
تقرير المفكرين المسلمين لحرية العقيدة ونقده

مما سبق عرضه يتبين أن مصطلح حرية العقيدة مصطلح حادث جاءت به القوانين الغربية، ثم قررته المواثيق الدولية، وله مراد عند من وضعوه يتسق مع الفكر العلماني الغربي، وهذا المصطلح الحادث فيه حق وباطل، فرفضه جملة وتفصيلاً يؤدي إلى رفض ما فيه من الحق، وقبوله جملة وتفصيلاً يؤدي إلى إقرار ما فيه من الباطل؛ ولذا لا بد من التفصيل فيه، وتفكيكه وعرضه على ما جاء في الكتاب والسنة.

بيد أن بعض المتحمسين للدفاع عن الإسلام - كونه يُتهم بأنه ضد الحرية - اجتهدوا في تقرير حرية العقيدة على ما هي عليه في الغرب، وحشدوا أدلة كثيرة تؤيد ذلك وتؤكده، وكان مما حشدوا من الأدلة ما لا دلالة فيه أصلاً على ما أرادوا، أو فيه دلالة على بعضه لكن أدخلوا معه غيره مما لا دليل عليه؛ بل مما يتعارض مع الشريعة، وفي سبيل تقريرهم لحرية العقيدة اضطروا إلى التغاضي عن أدلة تعارض أجزاء منها، وحاولوا إخفاءها أو إهمال ذكرها، كما اضطروا إلى تأويل ما لا بد من ذكره مما طعن به خصوم الإسلام عليه في هذا الجانب من الحرية.

وفي تقريرهم لحرية الرأي:

١- ادعوا أن الشريعة الإسلامية هي أول شريعة أباحت حرية الاعتقاد، وعملت على صيانة هذه الحرية وحمايتها إلى آخر الحدود، فلكل إنسان طبقاً للشريعة الإسلامية أن يعتنق من العقائد ما شاء، وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته أو اعتناق غيرها، أو يمنعه من إظهار عقيدته[١].

ويؤكدون أن الإسلام أول داع إلى حرية الاعتقاد، وأنه سبق إلى هذا قبل أن يتفق عليه في هذا العصر[٢]، وأنه قبل نزول القرآن الكريم لم تكن حرية العقيدة من الحريات المعترف بها على الصعيد الديني أو التشريعي على حد سواء، فلم تعترف أي من الديانات أو الشرائع السابقة للإسلام بحرية العقيدة[٣].

واستدل بعضهم على تقرير الإسلام لحرية العقيدة بأنه قد بلغ الغاية في الحرية الفكرية؛ لأن حرية التدين هي أخطر صور الحرية الفكرية وأشدها حساسية فإذا ضمنها الإسلام فقد بلغ الذروة في ضمان حرية الفكر[٤].

٢- ومنهم من ادعى أن الإسلام في إقراره لحرية التدين يفرضها على المؤمنين به تكليفاً، ويلزمهم بهذا المبدأ، فلا يحق للسلطة أن تخضع الأفراد لمنهج أو أيدلوجية بالقوة والإكراه، ولا أن تلزمهم برأي أو وجهة نظر؛ بل للإنسان في أن يؤمن أو لا يؤمن، قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] ..[٥].

---

(١) التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي: ١/ ٣١-٣٢، وقضية الردة في الفكر الإسلامي الحديث: ١٢٣.

(٢) الحرية الدينية في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي: ١٧، ولا إكراه في الدين، جودت سعيد: ٣٨.

(٣) حقوق الإنسان في ظل العولمة: ٢٠٧.

(٤) حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي: ٩٧.

(٥) الحرية، للحاضري: ٩١.

٣- ومنهم من قرر أن لكل إنسان حرية الاعتقاد وحرية العبادة وفقاً لمعتقده[١] ويستدلون بحديث: اتركوهم وما يدينون..[٢].

٤- وبالغ بعضهم في تقريرها، فجعلوا حرية الناس في عقائدهم مكفولة مقدسة في الإسلام واجبة الاحترام[٣].

٥- ومنهم من قصر حرية العقيدة على أهل الكتاب، فقرر أنه يمكن للإنسان أن يكون يهودياً أو نصرانياً أو مسلماً، ولكن ليس ممكناً أن يكون وثنياً مشركاً؛ لأن الوثنية ليست عقيدة أو ديناً، وبهذا المفهوم فإن حرية العقيدة كدين جاءت مقيدة في الإسلام بمعنى أن هناك عقائد وثنية وكان عليها العرب وغيرهم، وليست سبيلاً عاقلاً للوصول إلى عقلانية الإنسان، ومنطق الوعي الإنساني[٤].

٦- بينما وسع فريق آخر الدائرة فزعم أصحابه أن الإسلام أقر حرية العقيدة وأتاح لكل إنسان الحق المطلق في أن يعتنق من العقائد ما يشاء[٥].

ويذكرون في هذا أن الشريعة الإسلامية اتخذت لحماية العقيدة طريقين:

الأول: إلزام الناس أن يحترموا حق الآخرين في اعتقاد ما يشاء وتركه يعمل طبقاً لعقيدته.

الثاني: إلزام صاحب العقيدة نفسه على أن يعمل على حماية عقيدته، وألَّا يقف موقفاً سلبياً، فإذا عجز عن حماية نفسه تحتم عليه أن يهاجر من هذه البلدة التي لا تُحترم

(١) دراسة في مصادر حقوق الإنسان: ٥٠.
(٢) لم أقف عليه في شيء من مصادر الحديث، وقد أورده بعض الأصوليين من الأحناف بلا إسناد، ينظر: التوضيح في حل غوامض التلميح: ٢/ ٣٧٧، والعناية شرح الهداية: ٣/ ١٦٥، والتقرير والتحبير في علم الأصول: ٢/ ٤١٣.
(٣) حقوق الإنسان، الفتلاوي: ٣١.
(٤) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان: ٥٧.
(٥) حقوق الإنسان، بسيوني والدقاق: ٣/ ٥٨

فيها عقيدته إلى بلد آخر يحترم أهله العقيدة، ويُمكَّن فيها من إعلان ما يعتقد، فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه، ويستدلون لذلك بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٩٧][1].

وعلى تقريرهم هذا لحرية العقيدة مؤاخذات عدة منها:

١- دعواهم أن الإسلام هو أول دين جاء بحرية العقيدة عليه مأخذان:

أ- فيه غمط لشرائع النبيين السابقين عليهم السلام، ودين الله تعالى واحد وإن اختلفت تفاصيل الأحكام، ففي مدحهم للإسلام يقررون أنه أول دين دعا للحرية، فمعنى ذلك أن الأنبياء السابقين كانوا يكرهون الناس على الدين، وهذا غير صحيح كما هو معلوم من قصصهم في القرآن الكريم، بل ينقض هذا كله أن من خصائص النبي محمد ﷺ أنه أرسل للناس كافة بينما أرسل كل نبي من السابقين لقومه خاصة؛ كما في قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].

وكون كل نبي قبل محمد ﷺ بعث لقومه خاصة أدعى أن يَترك الناس وما يدينون ممن بُعث للناس عامة وهو محمد ﷺ. هذا لو قدر أن الحرية الدينية بمفهومها الغربي محل مدح، والحقيقة أنها محل ذم، فتنزهت عنها شرائع الله تعالى التي بعث بها رسله عليهم السلام.

ب- أن الكفار كانوا يعتقدون بالحرية الدينية، ويمارسونها على أوسع نطاق، كما مضى بيانه في الفصل الأول.

(١) التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي: ١/ ٣١-٣٢.

٢- ما يظهر من اضطرابهم الشديد في تقرير هذه الحرية فمنهم من يعممها لجميع الكفار، ومنهم من خصها بأهل الكتب مع المسلمين، ومنهم من أعطى الحرية السلبية للبشر بمعنى أن يلحد ولا يؤمن برب ولا دين.

وسبب اضطرابهم في تقرير مفهوم حرية العقيدة هو استجلابهم هذا المفهوم من الفكر الغربي المادي، واستدعي له من النصوص ما ظنوا أنه يدل عليه ويخدمه، وردوا أو تأولوا ما يعارضه. وإلا لو كانت حرية العقيدة بالمفهوم الغربي مقررة في الإسلام، واضحة في نصوصه لما وقع هذا الاضطراب من الكتاب المسلمين في تقريرها.

٣- أنهم تبعاً لتقرير هذه الحرية وجب أن يقرروا حرية ممارسة العبادة، وإظهار الشعائر وبناء المعابد، كما هي مقررة في الفكر الغربي، وإعلانات حقوق الإنسان؛ لأن مقتضي تقرير حرية العقيدة في النظم الوضعية هو فصل الدين عن الدولة، والأخذ بالعلمانية[1] والإسلام ليس كذلك بل هو دين ودولة، وممارسة العبادة وإظهار الشعائر والتعامل مع المعابد لها في الإسلام نظام وقيود غير تلك التي في الفكر الغربي.

٤- أنهم في تقريرهم لهذا النوع من الحرية ادعوا أن الإسلام يأمر صاحب العقيدة أن يدافع عن عقيدته، ولا يقف موقفا سلبياً منها، وأنه إذا ضيق عليه فيها هاجر إلى بلد آخر يستطيع فيه إظهارها وممارسة ما تقتضيه من العبادات، مساوين في ذلك بين عقيدة الحق وعقائد الباطل، مستدلين بقول الله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا**﴾ [النساء: ٩٧] وهذا من أفحش التضليل والتزوير؛ لأن هذه الآية نزلت فيمن أقام من المسلمين بين ظهراني المشركين، وليست عامة في كل من لم يستطع أن يظهر دينه، قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: «نزلت هذه الآية

---

(١) حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، أحمد طاحون: ١٠١.

الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهراني المشركين وهو قادر على الهجرة وليس متمكناً من إقامة الدين فهو ظالم لنفسه مرتكب حراماً بالإجماع وبنص هذه الآية»[١].

٤- زعمهم أن الإسلام يحترم عقائد الآخرين، وأنه جعل حرية العقيدة شيئاً مقدساً، مع أن نصوص القرآن متظاهرة على تسفيه العقائد الباطلة، ونقد أصحابها، واتهامهم في عقولهم.

أدلتهم على الحرية الدينية:

يستدل المقررون للحرية الدينية بأدلة كثيرة جداً من القرآن الكريم، حتى قال الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله تعالى -: «أحصيت أكثر من مئة آية تتضمن حرية التدين»[٢] وأوصلها غيره إلى مئتي آية[٣].

ويمكن نظم الآيات المستدل بها على الحرية الدينية في الموضوعات التالية[٤]:

---

(١) تفسير ابن كثير: ١/ ٥٤٣. وينظر إلى كثير من الآثار عن السلف في: تفسير الطبري: ٥/ ٢٣٣-٢٣٧، وتفسير ابن أبي حاتم: ٣/ ١٠٤٥-١٠٤٧، والدر المنثور: ٢/ ٦٤٦-٦٤٩.

(٢) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٢٨.

(٣) إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم: ٩٩.

(٤) ينظر: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبد الرحمن حللي: ٣١-٧٠، والحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام: ٣٥-٣٦، وحقوق الإنسان في القرآن الكريم، فاروق السامرائي: ٨٩، وحقوق الإنسان في الإسلام، د. سهيل الفتلاوي: ٣١، وحقوق الإنسان في الإسلام، د. محمد الزحيلي: ١٧١، وحقوق الإنسان في الإسلام، علي الشربجي: ١٤٠، والحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة: ٣٦٣، والحقوق والحريات العامة في عالم متغير: ٣٩، وأركان حقوق الإنسان: ١٢٣، وحقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان: ٥٧-٥٨، وحقوق الإنسان لمحمد إسماعيل عمار: ٣٠١، وحقوق الإنسان في القرآن لعمر يوسف: ٣١، وحرية العقيدة في الشريعة الإسلامية: د. أحمد طاحون: ١٧٥، والحرية منهج الإسلام وتشريعه: ٩٢، ومفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية والإسلامية: ٦٣، والإسلام وحقوق الإنسان، محمد عبد الملك المتوكل: ٨٩، وحقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي: ٨٩، وعناية القرآن بحقوق الإنسان: ١/ ٩٧-١٠٢.

أولاً: الآيات التي تنهى عن الإكراه في الدين، نحو قول الله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

وبعضهم يدّعي أن كتب التفسير والفقه قد أجمعت على أن آية ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] قاعدة كبرى من قواعد الإسلام(١).

وحكاية الإجماع هنا ليست بشيء؛ لاختلاف العلماء في إحكام الآية، أو نسخها وفي معناها، وإن كان الراجح أنها محكمة، وسيأتي تفصيل أقوالهم فيها.

ثانياً: الآيات التي ظاهرها التخيير بين الإيمان والكفر نحو قول الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٧ - ٢٨].

ثالثاً: الآيات التي فيها أن الهداية الكونية لله تعالى وحده، وليست لأحد من البشر نحو قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢] وقوله تعالى: ﴿إِن تَحْرِصْ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي مَن يُضِلُّ﴾ [النحل: ٣٧] وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[القصص: ٥٦].

رابعاً: الآيات التي فيها أن مهمة الرسول هي البلاغ فقط، مثل: قول الله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢] وقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ﴾ [المائدة: ٩٩].

خامساً: الآيات التي تفيد أن لكل واحد دينه وعمله، وهي: قول الله تعالى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

---

(١) حقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية: ٧١.

سادساً: الآيات التي تنكر على من قلد في اعتناق دينه، وهي: قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [يونس: ٧٨].

سابعاً: يستدلون أيضاً بوثيقة المدينة التي كتبها النبي ﷺ بين المسلمين واليهود بحكم جوارهم لهم، وجاء فيها: «وإنه من تَبِعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا مُتَنَاصرٍ عليهم، وإنَّ سِلَم المؤمنين واحدة لا يُسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء أو عدل بينهم، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً»[1]، «وأن اليهود يتفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وأن ليهود بني عوف ذمة من المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم»[2].

يقول حسن الباش: وحفظ هذا الدستور حرية العقيدة لغير المسلمين، واعتبر هذا الدستور يهود بني عوف ومن والاهم من اليهود أمة مؤمنة[3].

فجعل اليهود مؤمنين، واستدل بهذه الوثيقة على الحرية الدينية بمفهومها الغربي الذي يخالف ما جاء به الإسلام في كثير من الأحكام.

ويقررون أن الاعتقاد الصحيح لا يمكن الوصول إليه إلا من طريق التفكير الصحيح، فلا يقبل الإيمان إذا لم يكن مثبتاً عن تفكير حر واقتناع ويقين لا يخالطه شك، فلا عبرة بما كان منبثقاً عن تقليد أو إكراه؛ لأن أيّاً منهما ليس طريقاً للإيمان، فالتقليد خضوع لسلطة المجتمع أو تقديس للآباء، مما يعني غياب سلطان العقل

(١) السيرة النبوية لابن هشام: ٣/ ٣٣، وعيون الأثر: ١/ ٢٢٧.
(٢) الصارم المسلول على شاتم الرسول: ٢/ ١٣١، وأحكام أهل الذمة: ٣/ ١٤٠٧.
(٣) حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان: ٥٩.

والتفكير، وبالتالي فهو والإكراه رديفان من حيث انعدام الاختيار[1].

ويرون أنه تحقيقاً لذلك جعل الإسلام السبيل لإدراك وجود الذات الإلهية هو العقل الإنساني، فحرر سبيل الإيمان في الرسالة الخاتمة من تأثير الخوارق والمأثورات؛ بل ومن سيطرة الرسل والأنبياء[2].

ويزعمون أن هذه الآيات الكثيرة تنص صراحة على أن الأنبياء -وأتباعهم بطريق الأولى- لم يرسلوا لكي يلزموا الناس بتعاليم دينهم، أو يكرهوهم على شيء لا يعتقدون صحته..[3].

بل تجاوزوا إلى زعم أن القتال هو لمن أحدث الفتنة، وفرض القهر، والتسلط الديني مستدلين بقول الله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة: ١٩٣][4].

بمعنى أن هذه الآية ومثيلاتها إنما هي في قتال من فرض التسلط الديني أيّاً كان دينه، ومن لوازم تقرير ذلك أن الاحتساب على الناس المأمور به في القرآن والسنة هو من التسلط الديني الذي يجب قتال أصحابه استدلالاً بهذه الآية.

---

(١) حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبد الرحمن حللي: ٨٢، و٩١، وينظر: الوحي المحمدي: ٢٧٠، والعلاقات الدولية في الإسلام محمد أبو زهرة: ٢٩، والحريات العامة في الإسلام محمد سليم غزوي: ٦٩، والنظم السياسية، عاصم أحمد عجيلة: ١٦٣، وحقوق الإنسان في الإسلام علي عبد الواحد وافي: ٢٢٢، وعناية القرآن بحقوق الإنسان: ١/ ١٠٠-١٠٧.

(٢) حقوق الإنسان، د. محمد عمارة: ٢٢، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، عبد الرحمن حللي: ٨٢.

(٣) الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام: ٣٦.

(٤) حقوق الإنسان في القرآن الكريم، فاروق السامرائي: ٨٩. والإسلام وحقوق الإنسان محمد حمد خضر: ٢٧-٢٨، وحقوق الإنسان في الإسلام علي عبد الواحد وافي: ٢٢٠.

ويساوون بين الإسلام وغيره كما هو مقتضى القوانين الوضعية، والمواثيق الدولية، وإعلانات حقوق الإنسان؛ بل منهم من يجعل أديان اليهود والنصارى كالإسلام فيسمونها أدياناً توحيدية تمييزاً لها عن الوثنية.

يقول شمس الدين الكيلاني: يتموضع القرآن داخل خط الديانة التوحيدية يرتبط معها في حزمة روحية واحدة داخل تاريخ النجاة؛ فالمسلم كتسمية تشمل المؤمنين في أديان التوحيد كافة، هذا الاعتراف بالآخر والاشتراك معه في وحي واحد سيؤسس للتسامح الديني ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦][1].

نقد استدلالهم على الحرية الدينية:

أولاً: استدلالهم بالآيات التي تدل على نفي الإكراه على الدين وهي ثلاث آيات:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وهذه الآية اختلف المفسرون فيها على أقوال أهمها[2]:

الأول: أنها منسوخة؛ لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام، وقاتلهم ولم يرض منهم إلا الإسلام، ودليله قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣] وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ

---

(١) مفاهيم حقوق الإنسان في المذاهب الإسلامية، شمس الدين الكيلاني، ضمن موسوعة حقوق الإنسان في الفكر العربي: ٣١٩.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٣/ ١٤-١٨، وتفسير البغوي: ١/ ٢٤٠، وتفسير ابن الجوزي: ١/ ٣٥٠، وتفسير ابن عطية: ١/ ٣٤٣، وتفسير القرطبي: ٣/ ٢٧٩.

كُلّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنّ اللّهَ غَفُورٌ رّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥] وهو قول ابن مسعود[١] وقتادة والسدي[٢] ونسبه القرطبي إلى كثير من المفسرين[٣].

الثاني: ليست بمنسوخة وإنما نزلت في أهل الكتاب والمجوس خاصة، فلا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية، والذين يكرهون أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلا الإسلام فهم الذين نزل فيهم ﴿يَا أَيُّهَا النّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣] وهذا قول ابن عباس[٤] والشعبي وقتادة والحسن والضحاك[٥] ورجحه الطبري والنحاس[٦] وخص أهل الكتاب بقول الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرّمُونَ مَا حَرّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقّ مِنَ الّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

الثالث: أن هذه الآية نسخت حكم القتال على قبول الكافرين الإسلام، ودلت على الاقتناع منهم بالدخول تحت سلطان الإسلام وهو المعبّر عنه بالذمة، وبيّنه عمل النبي ﷺ، وذلك حين خلصت بلاد العرب من الشرك بعد فتح مكة، وبعد دخول الناس في الدين أفواجاً حين جاءت وفود العرب بعد الفتح، فلما تم مراد الله تعالى من إنقاذ العرب من الشرك والرجوع بهم إلى ملّة إبراهيم، ومن تخليص الكعبة من أرجاس المشركين، ومن تهيئة طائفة عظيمة لحمل هذا الدين وحماية بيضته، وتبيّنَ هدى الإسلام، وزال ما كان يحول دون اتّباعه من المكابرة، وحقّق الله سلامة بلاد

---

(١) تفسير البغوي: ١/ ٢٤٠.
(٢) تفسير ابن أبي حاتم: ٢/ ٤٩٣-٤٩٤.
(٣) تفسير القرطبي: ٣/ ٢٨٠. وينظر: الناسخ والمنسوخ للمقري: ٥٦، والمصفى من علم الناسخ والمنسوخ: ٢١، والناسخ والمنسوخ للكرمي: ٧٥.
(٤) الدر المنثور: ٢/ ٢١.
(٥) تفسير القرطبي: ٣/ ٢٨٠.
(٦) تفسير الطبري: ٣/ ١٧، والناسخ والمنسوخ: ٢٥٩.

العرب من الشرك كما وقع في خطبة حجة الوداع: إنّ الشيطان قد يئس من أن يُعبد في بلدكم هذا، لَمَّا تم ذلك كله أبطل الله تعالى القتال على الدين، وأبقى القتال على توسيع سلطانه[1].

الرابع: أنها فيمن أسلم وله أولاد فلا يكرههم على الإسلام، وحجة هذا القول: حديث ابن عَبَّاس - رضي الله عنهما - قال: «كانت المَرْأَةُ تَكُونُ مِقْلَاتاً فَتَجْعَلُ على نَفْسهَا إن عَاشَ لَها وَلَدٌ أَنْ تُهَوِّدَهُ فلما أُجْلِيَتْ بَنُو النَّضِير كان فِيهِمْ من أَبْنَاءِ الأَنْصَارِ فَقَالُوا: لَا نَدَعُ أَبْنَاءَنَا فَأَنْزَلَ الله عز وجل: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]»[2].

الخامس: أنها وردت في السبي متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كباراً، وإن كانوا مجوساً صغاراً أو كباراً أو وثنيين فإنهم يجبرون على الإسلام على خلاف بين العلماء في تفصيلات ذلك. ويُستدل لهذا بحديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «عَجِبَ الله من قَوْم يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ في السَّلَاسِلِ»[3] معناه: أنهم أسروا وقيدوا فلما عرفوا صحة الإسلام دخلوا طوعاً فدخلوا الجنة[4].

السادس: أنها خبرية وحينئذ تحمل على أحد معنيين:

١-أنها تخبر أن الدين محله القلب فلا يمكن إكراه أحد عليه، وليس معناها النهي عن إكراه أحد على الدين.

---

(١) التحرير والتنوير: ٣/ ٢٦، وينظر: تفسير الواحدي: ١/ ١٨٣.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في الأسير يكره على الإسلام: ٣/ ٥٨، رقم (٢٦٨٢) والطبري في تفسيره: ٣/ ١٤، وصححه ابن حبان: ١/ ٣٥٢، رقم (١٤٠).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب في الأسارى في السلاسل: ٣/ ١٠٩٦، رقم (٢٨٤٨).

(٤) انظر: تفسير ابن كثير: ١/ ٣١٢، وفتح الباري لابن حجر: ٦/ ١٤٥.

نقل ابن الجوزي عن ابن الأنباري رحمهما الله تعالى قوله: معنى الآية: ليس الدين ما تدين به في الظاهر على جهة الإكراه عليه، ولم يشهد به القلب، وتنطوي عليه الضمائر، إنما الدين هو المنعقد بالقلب[1].

وقال ابن عرفة - رحمه الله تعالى -: الظاهر عندي أنّها على ظاهرها ويكون خبراً في اللفظ والمعنى، والمراد: أنه ليس في الاعتقاد إكراه وهو أولى من قول من جعلها خبراً في معنى النّهي[2].

٢- أن دين الإسلام في غاية الوضوح، وظهور البراهين على صحته بحيث لا يحتاج أن يكره أحد على الدخول فيه؛ بل يدخل فيه كل ذي عقل سليم من تلقاء نفسه دون إكراه، ويدل على ذلك قوله: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] أي: قد تبين أن الإسلام رشد، وأن الكفر غيّ، فلا يفتقر بعد بيانه إلى إكراه[3].

وكلا المعنيين صحيح ولا تعارض بينهما؛ إذ الإيمان محله القلب، وقد يظهر الإنسان أنه مؤمن وليس بمؤمن كما فعل المنافقون في عهد النبي ﷺ، كما أن دين الإسلام لكونه حقاً، وظهور حجته، وقوة تأثيره لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه.

وعند التأمل نجد أن أشد هذه الأقوال في تفسير الآية هو القول الأول، وهو لا يعارض القول الثاني؛ فإنهم يتفقون جميعاً على جواز أخذ الجزية من أهل الكتاب والمجوس، وقتال من سواهم من عبدة الأوثان، سواء أسموا ذلك نسخاً أم تخصيصاً.

---

(١) زاد المسير: ١/ ٣٠٦.

(٢) تفسير ابن عرفة: ٢/ ٧٣٠.

(٣) التسهيل لعلوم التنزيل: ١/ ٨٩ وينظر: تفسير ابن كثير: ١/ ٣١١، وتفسير السعدي: ١١١.

وألين هذه الأقوال هو القول الثالث، وهو يدل على جواز إقرار الكافر على كفره إذا انضوى تحت سلطان المسلمين بعقد الذمة ودفع الجزية، فغاية ما تدل عليه الآية في أسهل الأقوال المنقولة عن المفسرين والفقهاء أن أفراد الكفار لا يكرهون على الإسلام، لكن يضرب عليهم الذل والصغار بالجزية. وحينئذ فهي لا تدل على تقرير الحرية الدينية بالمفهوم الغربي.

الآية الثاني: قول الله تعالى: **﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾** [يونس: ٩٩].

وهذه الآية لا حجة لهم فيها؛ لأنها في هداية التوفيق، بدليل السياق القرآني؛ فما قبلها قوله تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾** [يونس: ٩٦] وبعدها قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾** [يونس: ١٠٠]، وهذا المعنى ذكره عامة المفسرين[1].

الآية الثالثة: قول الله تعالى: إخباراً عن نوح عليه السلام: **﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِندِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾** [هود: ٢٨].

وهذه الآية لا حجة فيها لدعاة الحرية الدينية؛ لأن الجهاد لم يشرع في شريعة نوح عليه السلام حتى يكره قومه على الإيمان أو لا يكرههم، ولم يشرع الجهاد أيضاً في الشرائع التي بعده إلى شريعة موسى عليه السلام بعد غرق فرعون وجنده، ونزول التوراة فكان فيها شرع الجهاد. وبناء على ذلك فلا يمكن أن ينصرف الإلزام في هذه الآية إلا إلى هداية التوفيق.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري: ١١/ ١٧٣، وتفسير البغوي: ٢/ ٣٧٠، وتفسير ابن عطية: ٣/ ١٤٥، وتفسير القرطبي: ٨/ ٣٨٥، وتفسير ابن كثير: ٢/ ٤٣٤، وأضواء البيان: ٢/ ١٦٢.

قال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: يعني: ليس بيدي توفيقكم إلى الهدى - وإن كان واضحاً جلياً لا لبس فيه - إن لم يهدكم الله جل وعلا إليه، وهذا المعنى صرح به جل وعلا عن نوح أيضاً في هذه السورة الكريمة: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾ [هود: ٣٤][١].

ثانياً: استدلالهم بالآيات التي ظاهرها التخيير بين الإيمان والكفر، وهي ثلاث آيات، هي:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ فيدّعون أن الله تعالى خير الناس بين الإيمان والكفر، مع أن السياق في التهديد والوعيد بدليل آخر الآية: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: هذا من باب التهديد والوعيد الشديد؛ ولهذا قال: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا﴾[٢] وقال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: وهذا أصرح دليل على أن المراد التهديد والتخويف؛ إذ لو كان التخيير على بابه لما توعد فاعل أحد الطرفين المخير بينهما بهذا العذاب الأليم وهذا واضح كما ترى[٣].

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَآبًا﴾ [النبأ: ٣٩].

ولا حجة لهم في هذه الآية؛ لأن السياق قد دل على أنها ليست للتخيير، فذكر الله تعالى قبلها جزاء الكافرين: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ [النبأ: ٢١] وجزاء المؤمنين:

---

(١) أضواء البيان: ٢/ ١٧٧-١٧٨.
(٢) تفسير ابن كثير: ٣/ ٨٢.
(٣) أضواء البيان: ٣/ ٢٦٦.

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ [النبأ: ٣١] ثم ذكر مشهد يوم القيامة وما فيه من الأهوال: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلائِكَةُ صَفًّا لاَّ يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨] ثم أعقبها بقوله: ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ مَآبًا﴾ [النبأ: ٣٩] وأتى بعدها تهديد ووعيد: ﴿إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾ [النبأ: ٤٠][1].

الآية الثالثة: قول الله تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨].

ولا حجة فيها؛ لأنها أيضاً للتهديد، فمعناها: أي: بعد هذا البيان وقوة هذا السند، وإظهار ثبوت الرسالة فقد أعذر من أنذر[2]؛ ولذا كان قبلها مباشرة: ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٧] أي: القرآن، وذكر: أي: موعظة وزجر[3].

وهذه الآية جاءت في سورة التكوير وهي في وصف مشاهد القيامة وما فيها من الأهوال، وفيها قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ﴿١٢﴾ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ﴿١٣﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ﴾ [التكوير: ١٢ - ١٤] مما يدل على أن ذكر المشيئة هنا للتهديد وليس للتخيير.

وفي الاستدلال بها على التخيير بين الإيمان والكفر تشبه بالمشركين؛ إذ إنهم قد احتجوا بها على ذلك؛ كما روى أبو هريرة - رضي الله عنه - قال: «لما أنزل الله عز وجل على رسوله: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٢٨] قالوا: الأمر إلينا إن شئنا استقمنا وإن شئنا لم نستقم فأنزل الله عز وجل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ

---

(١) ينظر: أضواء البيان: ٨/ ٤١٤.
(٢) أضواء البيان: ٨/ ٤٤٨.
(٣) تفسير القرطبي: ١٩/ ٢٤٣.

﴿الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]»[1].

ثالثاً: الاستدلال بآيات الهداية الكونية، وهي كثيرة جداً، وهذه الآيات لا يصح الاستدلال بها على حرية العقيدة لما يلي:

أ- أن الاستدلال بها يشي بأن من لم يؤمن فهو مجبر على الكفر وهو مذهب الضُلال الجبرية، مع أن الله تعالى أثبت مشيئة العبد واختياره، قال الله تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاّ أَن يَشَاءَ اللّهُ إِنّ اللّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ [**الإنسان**: ٣٠] وقال تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاّ أَن يَشَاءَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ [**التكوير**: ٢٩].

ب- أن الله تعالى هدد من كفر بالحق بعد أن بلغه، وتوعده بنار جهنم، مما يعني أنه مؤاخذ به، ورتب الجزاء على أعمال العباد في آيات كثيرة من القرآن؛ فقال سبحانه في المؤمنين الطائعين: ﴿**فَأَثَابَهُمُ اللّهُ بِمَا قَالُوا جَنّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [المائدة: ٨٥] وقال تعالى: ﴿**جَنّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَن تَزَكّى**﴾ [**طه**: ٧٦].

وقال في الكفار والمنافقين: ﴿**وَعَذّبَ الّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ**﴾ [**التوبة**: ٢٦] وقال تعالى: ﴿**إِنّهُمْ رِجْسٌ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنّمُ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ [**التوبة**: ٩٥].

ت- أنه يلزم من احتج بهذه الآيات على حرية العقيدة أن يحتج بها على حرية

---

(١) رواه مرفوعاً إلى النبي ﷺ: الفريابي في القدر: ٢٦٩، رقم (٤٢٤).
ورواه موقوفاً على أبي هريرة - رضي الله عنه -: الفريابي في القدر: ٢٦٩، رقم (٤٢٣)، والآجري في الشريعة: ٢/ ٧٢٣، رقم (٣١٧)، والثعلبي في تفسيره: ١٠/ ١٤٤.
ورواه من قول سليمان بن موسى الأموي الأشدق: الطبري في تفسيره: ٣٠/ ٨٤، وابن بطة في الإبانة: ٢/ ٢٧٤، رقم (١٨٩٧)، والثعلبي في تفسيره: ١٠/ ١٤٣.
وينظر: تفسير الماوردي: ٦/ ٢١٩، وتفسير السمعاني: ٦/ ١٧١، وتفسير ابن عطية: ٥/ ٤٤٥، وتفسير ابن الجوزي: ٩/ ٤٤، وتفسير القرطبي: ١٩/ ٢٤٣، وتفسير ابن كثير: ٤/ ٤٨١.

عدم الالتزام بالأنظمة والقوانين، وهم لا يقولون بذلك، فإن قيل: إن الناس ملزمون بها، ويعاقبون على الإخلال بها.

قيل: فكذلك الناس ملزمون بالإيمان والعمل الصالح ويعاقبون على الإخلال به.

ويظهر تأثير المنهج المادي الدنيوي في كتابات كثير من المسلمين المتناولين لقضايا الحرية في أنهم إن جاء الحديث عن حقوق الله تعالى الدينية عظموا شأن حرية المعتقد، وحرية ممارسة الشعائر، وحشدوا لها من النصوص ما يرونه يؤيد أقوالهم. وأما إن كان الحديث عن الالتزام بالأنظمة والقوانين حكوا أن الإسلام يربي أفراده على النظام، والالتزام به، ومراعاة حقوق الآخرين، مع أن الصورتين متطابقتان، لكن كان موضوع الأولى حقوق الله تعالى فاستهانوا بها، وكان موضوع الثانية حقوق البشر فعظموها على طريقة الماديين الغربيين في تعظيم الدنيا وما يلزم لها، وإقصاء الآخرة وما يجب للنجاة فيها.

رابعاً: استدلالهم بالآيات التي تفيد أن مهمة الرسول البلاغ فقط:

وقد اختلف المفسرون في هذه الآيات على قولين:

الأول: أنها منسوخة بآية السيف[1].

الثاني: أنها محكمة، ويكون المراد بما زاد عن البلاغ نفي هداية التوفيق، فليست لأحد غير الله تعالى؛ فالنبي ﷺ عليه هداية الدلالة وهي البلاغ، وتكون هذه الآيات تسلية للنبي ﷺ بأنه بالبلاغ قد أدى ما عليه[2]؛ ذلك لأنه ﷺ كان يحزن ويأسى بسبب كفرهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧] وقال تعالى: ﴿فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾ [فاطر: ٨].

---

(١) الناسخ والمنسوخ لابن حزم: ٤٢، وزاد المسير: ٤/ ٤٧٨، والناسخ والمنسوخ للكرمي: ١٠٠.
(٢) تفسير الخازن: ١/ ٣٢٨، و١/ ٣٣١.

ومن آيات البلاغ ما تضمن تهديداً ووعيداً فيحمل عليه ولا يكون نسخاً[1] مثل قول الله تعالى: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٤٠] فالتهديد والوعيد فيها ظاهر.

ومن العجيب أن كثيراً ممن يحتج بهذه الآيات من العلمانيين على أن مهمة الرسل والعلماء والدعاة هي البلاغ فقط هم من أشرس الناس في محاربة هذا البلاغ ومحاصرته، وإيذاء القائمين به بكل الوسائل الممكنة.

خامساً: استدلالهم بالآيات التي تنهى عن اتباع الآباء على الشرك وتقليدهم فيه، ووجه احتجاجهم بها: أن الله تعالى ساق هذه الآيات في مقام الذم لأصحابها على أنهم لم يحرروا عقولهم من اتباع آبائهم وسادتهم في عقائدهم الفاسدة.

وهذا الاستدلال حق لولا أن المستدلين بهذه الآيات من الكتاب المسلمين نقدوا عموم الاتباع والتقليد وخاصة في العقائد، وموضوع هذه الآيات كلها إنما هو التقليد في الباطل الذي ليس عليه دليل، وأما التقليد في الحق الذي ثبت بالدليل، وهو المسمى عند بعض العلماء بالاتباع فهو مطلوب شرعاً، ومأمور به في الكتاب والسنة، ومن الأدلة عليه:

١- قول الله تعالى: حكاية عن يوسف عليه السلام أنه قال: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللَّهِ مِن شَيْءٍ﴾ [يوسف: ٣٨] فلما كان آباؤه عليه وعليهم السلام أنبياء متبعين للوحي وهو الدين الخالص الذي ارتضاه الله كان اتباعه آباءه من صفات المدح[2].

٢- قوله تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٩٥].

---

(١) تفسير ابن عادل: ٨/ ٢٨٢.
(٢) تفسير القرطبي: ٢/ ٢١٣.

٣- حديث أبي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال: «من دَعَا إلى هُدًى كان له من الأَجْرِ مِثْلُ أُجُور من تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذلك من أُجُورِهِمْ شيئا وَمَنْ دَعَا إلى ضَلَالَةٍ كان عليه من الْإِثْمِ مِثْلُ آثَام من تَبِعَهُ لَا يَنْقُصُ ذلك من آثَامِهِمْ شيئاً»[1] فذكر الاتباع والتقليد في الطاعة، كما ذكره في المعصية.

وأكثر قبائل العرب كانت تُسلم بإسلام سادتها وكبرائها، يقلدونهم في ذلك، ولم ينكر النبي ﷺ عليهم تقليدهم المحمود.

واتباع ما أنزل الله تعالى من الآيات هو من التقليد المحمود؛ ولذا أمر الله تعالى به كما في قوله سبحانه: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ٣] وقال تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٥].

وامتدح الله تعالى من اتبعوا الرسول ﷺ وقلدوه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ﴾ إلى أن قال سبحانه: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وبين سبحانه وتعالى الفرق بين أهل الكفر والإيمان في التقليد والاتباع فقال سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ﴾ [محمد: ٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: أما التقليد الباطل المذموم فهو قبول قول الآخرين بلا حجة...، ثم ساق الآيات التي فيها اتباع المشركين لآبائهم. ثم قال: فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمه الله هو اتباع الهوى إما للعادة والنسب كاتباع الآباء، وإما للرئاسة كاتباع الأكابر والسادة والمتكبرين، فهذا مثل تقليد الرجل لأبيه

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة: ٤/ ٢٠٥٩، رقم (٢٦٧٤).

أو سيده أو ذي سلطانه. . . وقد بيَّن الله أن الواجب الإعراض عن هذا التقليد إلى اتباع ما أنزل الله على رسله؛ فإنهم حجة الله التي أعذر بها إلى خلقه[1].

واحتفاء دعاة الحرية الدينية بهذه الآيات التي فيها نهي عن التقليد في العقيدة، ولزوم تحرير العقل منه، وتعميمهم حكمها على التقليد في عقائد الحق، وعقائد الباطل يتسق تماماً مع المنهج المادي العقلاني الذي يقدم العقل على الوحي، كما يعد امتداداً لمذاهب أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة، ومن وافقهم في تقرير الشك، أو النظر أو القصد للنظر؛ لأنهم يرون أن اتباع الأثر تقليد، فرد عليهم أهل السنة بأن تقليد الأثر حجة حتى قال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى -: من قلد الخبر رجوت له أن يسلم إن شاء الله، قال شيخ الإسلام: فقد أطلق اسم التقليد على من صار إلى الخبر وإن كان حجة في نفسه[2].

ومما يدل على أن دعاة الحرية الدينية متأثرون بالمناهج الكلامية في تقرير العقائد أنهم في تقريرهم رفض التقليد ينقلون أقوال أهل الكلام وتفسيرهم للآيات الواردة في ذم التقليد في الباطل مؤيدين لها[3].

قال السفاريني - رحمه الله تعالى - «والحقّ الذي لا محيد عنه، ولا انفكاك لأحد منه صحة إيمان المقلد تقليداً جازماً صحيحاً، وأن النظر والاستدلال ليسا بواجبين، وأن التقليد الصحيح محصل للعلم والمعرفة، والذي عليه السلف وأئمة الفتوى من الخلف وعامة الفقهاء صحة إيمان المقلد»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ١٥-١٧.
(٢) المسودة في أصول الفقه: ٤١١، وينظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ٣٨٩، وشرح الكوكب المنير: ٤/ ٥٣٣.
(٣) ينظر مثلاً: عناية القرآن بحقوق الإنسان: ١/ ١٠٠، ففيه نقل عن الرازي يتضمن الاستدلال بآيات النهي عن التقليد في الباطل على إيجاب النظر.
(٤) لوامع الأنوار البهية: ١/ ٢٦٩.

وقال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: والعجب أن من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد وهم أول داع إليه حتى استقر في الأذهان أن من أنكر قاعدة من القواعد التي أصّلوها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها، وهذا هو محض التقليد، فآل أمرهم إلى تكفير من قلّد الرسول عليه الصلاة والسلام في معرفة الله تعالى، والقول بإيمان من قلدهم، وكفى بهذا ضلالاً[1].

سادساً: استدلالهم بآيات تفيد أن لكل واحد دينه وعمله، وهي أربع آيات:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس: ٤١].

قال الكلبي ومقاتل وابن زيد: هذه الآية منسوخة بآية الجهاد[2] وصححه ابن عطية - رحمه الله تعالى - بكون الآية مكية[3].

والذي يظهر أنها محكمة، وفيها الأمر بإظهار البراءة من أعمال الكفار القبيحة؛ إنكاراً لها، وإظهاراً لوجوب التباعد عنها، والبراءة إلى الله تعالى من عمل السوء لا شك في بقاء مشروعيتها[4].

وليس في الآية إقرار لهم على كفرهم؛ إذ كيف يتبرأ منه ثم يقال: إنه يقرهم عليه، وكيف يستدل به على حرية العقيدة؟! بل فيها مع البراءة معذرة الرسول ﷺ لهم بالبلاغ. وذكر ابن عطية - رحمه الله تعالى - أنها آية مناجزة لهم ومتاركة وفي ضمنها وعيد وتهديد[5].

---

(١) فتح الباري: ١٣/ ٣٥٤.

(٢) تفسير الطبري: ١١/ ١١٩، وتفسير البغوي: ٢/ ٣٥٥، وتفسير القرطبي: ٨/ ٣٤٦.

(٣) تفسير ابن عطية: ٣/ ١٢٢.

(٤) أضواء البيان: ٢/ ١٥٧.

(٥) تفسير ابن عطية: ٣/ ١٢٢.

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿قُل لاَّ تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٢٥].

قيل: إنها منسوخة بآيات الجهاد[1] ونسبه ابن الجوزي إلى أكثر المفسرين، وقال: لا وجه لذلك[2] وقال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: وهذا ضرب من المشاركة، والموادعة ليخلوا بأنفسهم، فينظروا في أمرهم، ولا يلهيهم جدال المؤمنين عن استعراض ومحاسبة أنفسهم . . . وليس لهذه الآية تعلق بمشاركة القتال فلا تجعل منسوخة بآيات القتال[3].

ففيها إذاً أمر الله جل وعلا نبيّه ﷺ أن يقول للكفار: إنهم وإيّاهم ليس أحد منهم مسؤولاً عمّا يعمله الآخر؛ بل كل منهم مؤاخذ بعمله، والآخر بريء منه[4].

وهذا يتضمن البراءة من دين المشركين وأعمالهم، فكيف تكون البراءة من دينهم وأعمالهم إقراراً لهم على كفرهم؟!

الآية الثالثة: قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٥].

نقل القرطبي - رحمه الله تعالى - عن ابن عباس ومجاهد: أن الخطاب لليهود، أي: لنا ديننا ولكم دينكم قال: ثم نسخت بقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩] الآية، وقيل: ليس بمنسوخ؛ لأن البراهين قد ظهرت، والحجج قد قامت فلم يبق إلا العناد، وبعد العناد لا حجة ولا جدال[5].

---

(١) تفسير ابن جزي: ٣/ ١٥٠، وتفسير ابن عطية: ٤/ ٤١٩، وتفسير القرطبي: ١٤/ ٢٩٩.
(٢) تفسير ابن الجوزي: ٦/ ٤٥٥.
(٣) التحرير والتنوير: ٢٢/ ١٩٤.
(٤) أضواء البيان: ٦/ ٢٦٩.
(٥) تفسير القرطبي: ١٦/ ١٣-١٤، وتفسير السعدي: ٧٥٥.

وقوله تعالى: ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ أي: نحن برءاء منكم[1].

الآية الرابعة: قول الله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

وهذه الآية للمفسرين فيها أقوال أهمها أربعة:

القول الأول: إنها منسوخة بآيات الجهاد[2].

القول الثاني: أنها في الإخبار عن القدر الكوني، قال الطبري - رحمه الله تعالى -: أي: لكم دينكم فلا تتركونه أبداً؛ لأنه قد ختم عليكم، وقضي ألَّا تنفكوا عنه، وأنكم تموتون عليه، ولي ديني الذي أنا عليه لا أتركه أبداً؛ لأنه قد مضى في سابق علم الله أني لا أنتقل عنه إلى غيره[3].

القول الثالث: إن الآية تتضمن التهديد والوعيد، يعني: قد أقمت عليكم الحجة، وليس علي أن أجبركم على الإسلام، فاثبتوا على دينكم حتى تروا ماذا يستقبلكم غداً، وأنا أثبت على ديني الذي أكرمني الله به، ولا أرجع إلى دينكم أبداً[4].

قالوا: وهذا في قوم بأعيانهم، منهم الوليد بن المغيرة، وأمية بن خلف، والعاص ابن وائل، والأسود بن المطلب، وقد كان الله أخبر أنهم يموتون على الكفر[5].

القول الرابع: إن المراد البراءة منهم ومن دينهم[6].

---

(١) تفسير ابن كثير: ٤/ ١١٠.

(٢) تفسير ابن عطية: ٥/ ٥٣٠، وتفسير أبي حيان: ٨/ ٥٢٣ وتفسير السمرقندي: ٣/ ٦٠٤، وتفسير ابن جزي: ٤/ ٢٢١.

(٣) تفسير الطبري: ٣٠/ ٣٣١، وتفسير أبي السعود: ٩/ ٢٠٧، وروح المعاني: ٣٠/ ٢٥٤.

(٤) تفسير السمرقندي: ٣/ ٦٠٤، وتفسير السمعاني: ٦/ ٢٩٤، وتفسير القرطبي: ٢٠/ ٢٢٩، وأضواء البيان: ٩/ ١٣٥

(٥) تفسير السمعاني: ٦/ ٢٩٤.

(٦) تفسير النيسابوري: ٢/ ٣٣٨، والصفدية: ٢/ ٣١٥، وتفسير ابن كثير: ٤/ ٥٦١، وبدائع الفوائد: ١/ ١٤٨، وتفسير جزء عم لابن عثيمين: ٣٣٨.

والقول بالنسخ لا حاجة له، وأما الأقوال الثلاثة فهي صحيحة كلها؛ إذ لا تعارض بينها، والآية تحتملها، فهي تثبت القدر الكوني الإلهي في الهداية والإضلال، وتتضمن البراءة من المشركين وشركهم، كما تتضمن تهديدهم ووعيدهم إن ماتوا عليه.

وليس فيها البتة إقرار لهم على كفرهم حتى يستدل بها على حرية العقيدة، وقد نص بعض المفسرين على ذلك، فقال الرازي - رحمه الله تعالى -: فإن قيل: فهل يقال: إنه أذن لهم في الكفر؟ قلنا: كلا؛ فإنه عليه الصلاة السلام ما بعث إلا للمنع من الكفر فكيف يأذن فيه[1]؟!

وقال البيضاوي - رحمه الله تعالى -: فليس فيه إذن في الكفر ولا منع عن الجهاد؛ ليكون منسوخاً بآية القتال[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: ومن ظن من الملاحدة أن هذا رضاً منه بدين الكفار، فهو من أكذب الناس وأكفرهم[3].

وفي أثناء حشدهم للآيات التي يستدلون بها على حرية العقيدة في عملية انتقائية من القرآن الكريم أهملوا ذكر حقائق مهمة في هذا الجانب، ومنها:

أولاً: الآيات التي فيها نقد المشركين، واتهامهم في عقولهم، وتسفيه آلهتهم، نحو قول الله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ ﴾ [البقرة: ١٧١] وقوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلا سَائِبَةٍ وَلا وَصِيلَةٍ وَلا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لا يَعْقِلُونَ ﴾ [المائدة: ١٠٣].

---

(١) التفسير الكبير: ٣٢/ ١٣٦.
(٢) تفسير البيضاوي: ٥/ ٥٣٩.
(٣) مجموع الفتاوى: ١١/ ٢٦٩، وانظر: بدائع الفوائد: ١/ ١٤٨.

ثانياً: تغافلهم عما جرى من إنكار الأنبياء عليهم السلام لممارسات أقوامهم، وأبلغ ذلك وأوضحه تكسير الخليل عليه السلام لأصنام قومه مما يعد اعتداء صارخاً على الحرية الدينية بمفهومها الغربي، قال الله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلاّ كَبِيرًا لّهُمْ لَعَلّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٨] وفي محاورته لهم قال: ﴿أُفٍّ لّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٧].

ومثله إحراق موسى عليه السلام للعجل الذي عبدوه، قال الله تعالى: حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسامري: ﴿وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لّنُحَرّقَنّهُ ثُمّ لَنَنسِفَنّهُ فِي الْيَمّ نَسْفًا﴾ [طه: ٩٧].

ثالثاً: أهملوا ذكر الآيات القرآنية التي فيها هلاك المكذبين السابقين بسبب بقائهم على الكفر، وتهديد المكذبين من أمة محمد ﷺ بالعذاب، وهذا يخرم الحرية الدينية بمفهومها الغربي.

فإن قالوا: نقصد إن الإسلام أعطى الناس الحرية الدينية في الدنيا، وأما في الآخرة فالله تعالى يحاسب كلاً بعمله، ولا نقصد بتقرير الحرية الدينية أن نبيح الكفر أو ندعي أن الله تعالى قد أذن به.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن هذا التخريج يلتقي مع الفلسفة الغربية في الحرية، والإسلام في خطابه للناس عالج الدنيا والآخرة، ولم يختص خطابه بإحدى الدارين دون الأخرى، خلافاً للفكر المادي الغربي الذي بُني على الموجود المحسوس وهو الدنيا، دون الغيب الموعود وهو الآخرة.. وانزلق الكتاب المسلمون المقررون للحرية في مزلق المفكرين الغربيين، وزادوا على ذلك بنسبة ما قرروه من الحرية إلى الإسلام.

الوجه الثاني: أن الكتاب المسلمين في تقريرهم للحرية الدينية نسبوا ذلك إلى الإسلام، فوجب عليهم أن يذكروا جميع النصوص في هذا الباب؛ ذلك أن أكثر الذين تناولوا الحرية الدينية في مؤلفاتهم لم يتطرقوا للجزاء الأخروي، ولا للتهديد الشديد والوعيد بالعذاب الأليم لمن كفر بالإسلام، مع كثرة الآيات الواردة في ذلك، وإنما يحشدون الآيات التي يرونها تخدم جانب الحرية على وفق الفكر الغربي، وهذه انتقائية ظاهرة.

الوجه الثالث: أنهم في سبيل تقريرهم لحرية العقيدة في الإسلام ألغوا أحكاماً شرعية ثابتة؛ بسبب سعيهم في توسيع حرية العقيدة في الإسلام، والاقتراب بها من مثيلتها في الفكر الغربي، وإذا ما وقع شيء من التعارض بينهما سلكوا سبل الاعتذار، والانتقاء من المذاهب والأقوال ما يكون أقرب إلى الفكر الغربي ولو كان رأياً شاذاً أو مخالفاً للإجماع، كما فعلوا في نفي حد الردة الثابت بالنص والإجماع، أو تأويله تأويلاً بعيداً، وكما فعلوا في حصر الجهاد في الدفع دون الطلب مع ثبوته بالنص والإجماع أيضاً.

الوجه الرابع: أنهم تحرجوا من أحكام شرعية ثابتة، فأوجدوا لها أعذاراً باهتة، ومخارج ضيقة، مثل: مشروعية الرق في الإسلام، وكونه ذلاً سببه الكفر، فاعتذروا عنه بأنه كان موجوداً عند الأمم كلها وليس عند المسلمين فقط؛ ولذلك أقره الإسلام، وكأن الإسلام يقر الباطل إذا كان سائداً! وهو ما أنزل إلا ليهدم الباطل، وإلَّا فإن الشرك كان سائداً فلماذا أبطله الإسلام، وأبطل كثيراً من اعتقادات المشركين وشعائرهم وعاداتهم؟!

ثم استدلوا بأن الإسلام حرر الرقيق عن طريق الكفارات وغيرها ووسع ذلك حاشدين الأدلة على ذلك، وهذا صحيح ولكنه استدلال في غير موضعه؛ لأن أصلَّ الرق مشروع، وسببه الكفر وليس سببه الحرب بدليل أن المسلمين إذا تحاربوا لا يسترق بعضهم بعضاً.

ومن الأحكام الثابتة التي تحرجوا منها لكونها تعارض حرية العقيدة بمفهومها الغربي فرض الجزية على الكفار؛ ولذلك تأولوها وجعلوها لأجل الحماية مع وجود النص بأنها إصغار لهم؛ كما قال الله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

ومعلوم أن التمييز لأجل الدين ممنوع بشدة في القوانين الوضعية، وإعلانات حقوق الإنسان الدولية بمواثيقها وعهودها، وتمييز أهل الذمة عن المسلمين في الدولة الإسلامية ثابت بفعل الخلفاء الراشدين، وإجماع الأمة كما هو مذكور في شروط عمر - رضي الله تعالى عنه - على نصارى الشام.

المطلب الثالث
القيود على الحرية الدينية

تضع القوانين الغربية الحرية الدينية جزءاً من حرية الرأي؛ لأن مشرعيها يرون أن الدين لا يعدو أن يكون رأياً رآه صاحبه فدان به، وهذا مبني على نظرتهم العلمانية تجاه الأديان في أن الحق فيها خفي، أو أنه لا يوجد فيها حق وباطل، أو أن الحق متعدد فيها، فالتدين شأن روحي يميل له الفر د فأعطي حريته فيه.

ولذا فإن الإعلانات الدولية لحقوق الإنسان تضع من القيود على الحرية الدينية ما يتشابه في صياغته مع القيود المفروضة على حرية التعبير، فحرية ممارسة الفرد لدينه يمكن أن تخضع فقط لقيود مفروضة في إطار القانون، وضرورة حماية السلامة العامة، أو النظام العام، أو الصحة العامة، أو الآداب العامة أو الحقوق والحريات الأساسية للآخرين[1].

(١) حرية التعبير والازدراء الديني، د. آجنس كالامارد، مجلة إيكوال فويسيس الصادرة عن المركز الأوروبي لمراقبة العنصرية والكراهية، عدد: ١٨، ٢٠٠٦م، والأديان وحرية التعبير، إشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة: ٤١

ففي المادة (١٨) فقرة (٣) من الميثاق الدولي المتعلق بالحقوق المدنية والسياسية الذي اعتمد عام ١٩٦٦م: لا يمكن لحرية إظهار الدين أو القناعات أن تكون مقيدة إلا بالقيود التي يضعها القانون والتي هي ضرورية لحماية الأمن والنظام والصحة العامة أو لحماية الأخلاق والحريات والحقوق الأساسية للآخرين[١].

وجاء نحو ذلك في الفقرة (٢) من المادة (٩) من المعاهدة الأوروبية لحقوق الإنسان[٢] أما في الميثاق الأفريقي فهي مقيدة بالمحافظة على النظام العام[٣].

إذاً فالتشريعات الوضعية الغربية ليست معنية بحماية العقائد والديانات من التجديف[٤] - بحسب المصطلح الغربي - وإنما هي معنية باحترام رغبة الفرد في التدين، وهذا مبني على نظرتهم للإنسان بأنه مركز الكون، فالإنسان أهم من الإله ومن الدين، وهو ما ينادي بالأخذ به العلمانيون العرب؛ ولذا يكثر حديثهم عن الإنسان والقيم الإنسانية؛ حتى صارت فضائل الأخلاق تنسب إلى الإنسان، فيقال هذا تصرف إنساني، والرذائل تنفى عنه، فيقال هذا تصرف غير إنساني.

والفرق بين احترام الدين، واحترام حق الفرد في التدين كبير؛ إذ إن أي شتم للدين، أو إهانة له، أو قدح في حكم من أحكامه؛ يدخل ضمن إطار حرية الرأي فيسمح به، والتشريعات الغربية في حرية العقيدة لا تجعل قيداً على أي شيء من ذلك

---

(١) المصدر السابق: ٣٩. ومدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان: ٢٥٨-٢٥٩.

(٢) المصدر السابق: ١١٨.

(٣) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١٧٠.

(٤) التجديف مصطلح نصراني يعني: الشتيمة، ويقصد بها في كتبهم المقدسة عندهم: كلام غير لائق في شأن الله تعالى وصفاته، ويذكرون من أنواع التجديف الطعن في معجزات المسيح عليه السلام، وينسبون إلى شريعة موسى عليه السلام أن عقاب التجديف فيها الرجم. ينظر: قاموس الكتاب المقدس: ٢٥٣.

إلا إذا أدى إلى تحريض يشكل خطراً على أصحاب عقيدة ما، أو يحول بينهم وبين ممارسة شعائرهم. وأحياناً يوجد في التشريعات الغربية قوانين تمنع نشر الكتب التي تحوي تجديفاً لكن نادراً ما تستخدم، وبعض الدول مثل السويد وإسبانيا ألغت قوانين التجديف، وفي أمريكا تهاجم المحكمة العليا بضراوة أي تشريع يحظر التجديف؛ لأنه ليس من شأن الحكومة أن تمنع تهجماً حقيقياً كان أم وهمياً على مذهب ديني معين[1].

يقول د. آجنس كالامارد: إنه لا يوجد دليل فعلي على أن الحق في الحرية الدينية كما يفهم من المعايير الدولية يخدم، أو يصان على نحو أفضل من خلال قوانين التجديف، فالحرية الدينية بموجب القانون الدولي لحقوق الإنسان لا تتعلق على سبيل المثال باحترام الدين، وإنما باحترام حق الناس في ممارسة الدين الذي يختارونه، فهل تقلص المقالات المسيئة من قدرة متبعي الأديان على ممارسة معتقداتهم والتعبير عنها؟ هذا أمر مشكوك فيه بالمرة[2].

والمحكمة الأوروبية واضحة في قراراها الخاص بأن الحق في الحرية الدينية لا يوجب على الدول سن قوانين تحمي المتدينين من الإهانة أو التهجم... ولذلك لم تتخذ المحكمة الأوروبية أية إجراءات ضد إحدى الصحف لما نشرت صورة للمسيح ومريم وهما يرتديان أقنعة غاز[3]، وكذلك في الرسوم الدنماركية المسيئة للنبي ﷺ رأت أنها من حرية التعبير، وهذا ينسجم عندهم مع مفهومهم لحرية العقيدة.

---

(١) ينظر: الأديان وحرية التعبير، إشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة: ٤٢، والدكتور آجنس هو رئيس هيئة (١٩) التي أخذت اسمها وهدفها من المادّة التاسعة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وحرية الرأي والتعبير، وهي هيئة حقوقية غير حكومية.

(٢) الأديان وحرية التعبير، إشكالية الحرية في مجتمعات مختلفة: ٤٤.

(٣) المصدر السابق: ٤٤.

ولذلك فهم يرون وجوب صياغة القيود بطريقة تظهر بوضوح أن هدفها الوحيد هو حماية أفراد يحملون آراء ومعتقدات معينة -دينية كانت أم غيرها- من العداء والتمييز والعنف، وليس حماية نظم عقائدية أو أديان أو مؤسسات من النقد[1].

وهذه بعض القضايا في هذا الشأن تبين التناقض والانتقائية الغربية:

١- رفضت السلطات البريطانية السماح بتوزيع أشرطة فيديو لفيلم (رؤى النشوة) الذي يصور المسيح عليه السلام على الصليب في صورة جنسية؛ بحجة أنه يؤدي إلى غضب المتعاطفين مع المسيح[2].

٢- رفضت شرطة كوبنهاجن توجيه الاتهامات ضد تصريح جاء فيه أن الإسلام يُعد وباءً ديكتاتورياً يخيم على أوروبا، والعلة في رفضهم: أن هذه التصريحات جاءت متعلقة بعقيدة الإسلام وليس بالمسلمين أنفسهم[3].

٣- صدر حكم عن المحكمة الدانماركية جاء فيه: أن عبارة: (إن الإسلام لا يُعد ديناً بالمعنى التقليدي ولكنه منظمة إرهابية تسعى إلى السيطرة على العالم من خلال العنف) بأنها عبارة موجهة ضد الدين الإسلامي.

فهذه القضايا تبين أنه إن توجهت السخرية لما يقدسونه حظروها بحجة أن فيها إيذاء لمن يدينون بذلك، وأما إن توجهت السخرية لمقدسات غيرهم عدوا ذلك من حرية الرأي، وأن نقد الدين لا مانع منه.

أما الكتاب المسلمون في تقييد الحرية الدينية فلهم اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: نص أصحابه على إطلاق حرية العقيدة:

---

(١) المصدر السابق: ٤٤.

(٢) المصدر السابق: ٥٩.

(٣) المصدر السابق: ٧١.

١- حرية الدين مطلقة لا يرد عليها أي قيد، فلكل إنسان أن يعتقد في الدين الذي يثق في صحته، ويرى فيه نجاته بصرف النظر عن موقف الدولة، أو رأي الآخرين، فللإنسان أن يؤمن بأي دين سماوي أو غير سماوي، وله أن يكون ملحداً أو كافراً، يقول سبحانه: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ويقول جل شأنه: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩][1].

٢- إن حرية الإنسان تقتضي عدم وضع قيد على هذه الحرية، وعدم إكراه الإنسان بأي نوع من أنواع الإكراه؛ ولهذا قرر الإسلام مبدأ لا إكراه في الدين، والدين بمفهومه العام يعني المنهج عقيدة وتشريع[2].

الاتجاه الثاني: من قررها ولم يذكر قيوداً عليها[3].

الاتجاه الثالث: نص أصحابه على تقييدها، وهم أنواع:

١- من قيدها بعموم الشريعة الإسلامية:

أ- كل حر في عقيدته لكن في إطار الشريعة الإسلامية[4].

ب- فكل عقيدة لا تصطدم بالحق والخير من حيث كونها تنبثق في أصلها وأساسها من الإيمان بوجود الله الخالق بقطع النظر عن ملابسات التفكير الجانبية الخاطئة التي طرأت عليها هي في نظر الإسلام هي عقيدة يصان أهلها عن كل إكراه[5].

٢- ومنهم من قيدها بالنظام العام، أو بما لا يدعو إلى فتنة، أو يثير الانتقام والشقاق في البلاد[6].

---

(١) حقوق الإنسان وطرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية: ١٨٠.

(٢) الحرية للحاضري: ٩١

(٣) حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان: ١٢٤.

(٤) الحقوق والحريات العامة في عالم متغير: ٣٩،

(٥) حقوق الإنسان في ظل العولمة: ٢٠٩.

(٦) الحقوق والحريات العامة في عالم متغير: ٤٠.

٣- ومنهم من قيدها بعدم الردة، واحترام الديانات السماوية الأخرى، وقبول مبدأ التعايش معها، وعدم اعتماد العنف والإكراه(١).

٤- ومنهم من قيدها بشرط ألَّا يعتدوا على المسلمين، ولا على الدين الإسلامي(٢).

٥- ومنهم من فرق في القيود بين المسلم وغيره، فجعل قيد المسلم ألَّا تخرج عن أصل الدين، وغير المسلم باحترام سلامة النظام العام وأمن الدولة(٣).

٦- ومنهم من ذكر أن ضابطها، وضابط ممارسة الشعائر؛ والدعوة إلى الدين: أن تكون في ظل الحفاظ على أمن المجتمع، والحرص على سلامة النسيج الوطني(٤).

٧- ومنهم من قرر أن حرية العقيدة لا تعني التلاعب في المعتقدات الدينية، أو اتخاذها هزواً أو لعباً، أو استحداث عقائد جديدة تتناقض مع الأديان السماوية وعلى الأخص دين الإسلام(٥).

ومن تأمل هذه القيود وجد أنها حاولت الجمع بين ما جاء في القوانين الوضعية وما فرضته الشريعة الإسلامية، وتقييدها بالشريعة هو إلغاء للحرية الدينية بالمفهوم الغربي، وتقرير للعبودية لله تعالى كما هو ظاهر.

---

(١) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، طعيمات: ١٦٣.
(٢) حقوق الإنسان في القانون والشريعة، صبح: ٨٠
(٣) حقوق الإنسان في الأديان د. الساموك: ١٨٠.
(٤) الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام: ٣٩.
(٥) حقوق الإنسان، بسيوني والدقاق: ٦٠.

المطلب الرابع
حرية ممارسة الشعائر ونقدها

جاء في الميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية الصادر من الجمعية العامة عام ١٩٦٦م، ودخل حيز التنفيذ عام ١٩٧٦م: في الدول التي توجد بها أقليات عرقية، أو دينية، أو لغوية لا يجوز حرمان الأشخاص المنتمين إلى هذه الأقليات من الحق في حياتهم الثقافية الخاصة، أو ممارسة ديانتهم، أو استخدام لغتهم الخاصة مجتمعين مع الأعضاء الآخرين لمجموعتهم[١].

وفي الإعلان العالمي الذي تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة: حرية العبادة والاجتماع فيما يتعلق بدين أو عقيدة وحرية إقامة أماكن لهذه الأغراض والاحتفاظ بها، وحرية صناعة وكسب واستخدام الأدوات، والمواد الضرورية المرتبطة بشعائر، وعادات دين أو عقيدة وذلك إلى الحد المناسب، وحرية كتابة وإصدار وإذاعة المنشورات الملائمة في هذه المجالات، وحرية تعليم دين أو عقيدة في الأماكن الملائمة

(١) حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي الإقليمي: ٢١.

لهذه الأغراض، وحرية مراعاة أيام الراحة والاحتفال بالأعياد والطقوس طبقاً لتعليم ديانة الشخص أو عقيدته[1].

وفي دساتير الدول الشيوعية نص على حرية الشعائر الدينية، وحرية الدعاية المضادة للدين[2].

والبلاد الغربية التي قررت هذه الحرية تسمح ببناء المعابد والمساجد لجميع أهل الملل والطوائف، وتقرهم على ممارسة شعائرهم فيها بما لا يتعارض مع القانون.

تقرير حرية ممارسة الشعائر عند المسلمين:

بعض الكتاب المسلمين أخذوا هذه الحرية من القوانين الغربية، وإعلانات حقوق الإنسان فقرروا حرية ممارسة الشعائر كما هي في الغرب، ونسبوا ذلك إلى الإسلام، وهذه بعض مقولاتهم فيها:

١- يقصد بحرية العقيدة الدينية أن الشريعة الإسلامية تكفل لكل فرد في الدولة أن يعتنق أي دين يشاء، وأن يقيم شعائر دينه بحرية تامة[3].

٢- من بنود الحرية الدينية في الإسلام: أن يترك لغير المسلمين حرية تأدية شعائرهم، وأن يترك لهم حرية الدعوة إلى دينهم ما لم يؤد ذلك إلى إثارة الفتن والفوضى في المجتمع، كما أن المسلم يدعو لدينه وبالضابط نفسه[4].

---

(١) مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان: ٢٥٩.

(٢) كما في المادة (١٢٤) من دستور الاتحاد السوفيتي الصادر عام ١٩٣٦م ينظر: الحقوق والحريات والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي مع المقارنة بالدستور المصري: ٧٦.

(٣) الحريات العامة في الأنظمة السياسية، كريم كشاكش: ٢٦٢.

(٤) الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام: ٣٨، وانظر: حقوق الإنسان، بيسوني: ٣/ ٦٠، ومفاهيم حقوق الإنسان في المذاهب الإسلامية: ٣١٩، و التشريع الجنائي في الإسلام مقارناً بالقانون الوضعي: ١/ ٣٢-٣٣، وحقوق الإنسان بين العالمية والخصوصية: ٧١، وأركان حقوق الإنسان، صبحي المحمصاني: ١٢٣، ونظام السلم والحرب في الإسلام: ٥٠.

ويستدلون لذلك بالإضافة للآية السابقة بآثار أهمها:

١- كتاب النبي ﷺ لأهل نجران، وفيه: «ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم وأموالهم وملتهم وبغيهم ورهبانيتهم وأساقفتهم وشاهدهم وغائبهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير وعلى ألَّا يغيروا أسقفاً من أساقفتهم، ولا وهقاناً من وهاقنتهم ولا راهباً من رهبانيته»[1].

٢- أن أبا بكر الصديق بعث الجيوش إلى الشام، وبعث أمراء ثم بعث يزيد بن أبي سفيان فقال له: «. . . إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فدعهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له»[2].

---

(١) رواه من حديث أبي المليح الهذلي مقاتل بن سليمان في تفسيره: ١/ ٣٢٤، وأبو عبيد في كتاب الأموال: ٢٤٤-٢٤٥، رقم (٥٠٣) وابن زنجويه في كتاب الأموال: ٢/ ١٠٣، والطبري في تاريخه: ٣/ ١٠٣.
ورواه من حديث محمد ابن إسحاق أبو يوسف في الخراج: ٨٤.
ورواه من حديث سلمة بن عبد يشوع عن أبيه عن جده - وكان نصرانيا فأسلم - البيهقي في الدلائل: ٥/ ٥٨٣، وذكره عنه السيوطي في الدر المنثور: ٢/ ٢٢٩.
وساقه محمد دروزة في التفسير الحديث وقال: وليس شيء من أخبار وفد نجران وارداً في كتب الصحاح، غير أن هذا لا يمنع أن فيما جاء في الروايات حقائق صحيحة، وقد اتفق على روايتها كتّاب السيرة والمفسرون القدماء ولا سيما الإمامان أبو يوسف وأبو عبيد باستثناء رواية البيهقي التي تبدو شاذة عن الروايات الأخرى ومتناقضة وغير متسقة مع الوقائع والحقائق. . . وقد يثير هذا الانسجام والسبك شبهة في صحة الكتاب، ولكنا نرجح أن هذا مما كان متداولاً منذ عهد النبي ﷺ، ولا ينفيه ما يمكن أن يكون طرأ عليه من تنميق وسبك أو بعض زيادة ونقص والله تعالى أعلم. التفسير الحديث: ٧/ ١١٠-١١٢.

(٢) رواه مالك في الموطأ: ٢/ ٤٤٧، رقم (٩٦٥) وعبد الرزاق في المصنف: ٥/ ١٩٩، رقم (٩٣٧٥) والبغوي في شرح السنة: ١١/ ٤٨، رقم (٢٦٩٦) وذكر البيهقي في معرفة السنن والآثار أنه منقطع: ٧/ ٢٨، رقم (٥٤١٦)، وذلك أنه من رواية يحيى بن سعيد عن أبي بكر - رضي الله عنه - ولم يدركه.

٣- الصلح مع أهل مصر وفي كتاب الصلح: «هذا ما أعطى عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهم وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص ولا يساكنهم النوب وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية»[١].

٤- صلح خالد بن الوليد - رضي الله عنه - مع أهل الحيرة، وفيه فقال له إياس بن قبيصة: «ما لنا من حاجة وما نريد أن ندخل معك في دينك، نقيم على ديننا، ونعطيك الجزية، فصالحه على ستين ألفاً ورحل على ألَّا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة... ولا يمنعون من ضرب النواقيس، ولا من إخراج الصلبان في يوم عيدهم»[٢].

وهذه الآثار وما جاء في معناها ليس فيها حجة؛ لأن هذه الأحكام كانت على مصالحة أهل الكتاب في أن يبقوا في ديارهم، ويدفعوا الخراج للمسلمين، أو على بلاد فتحت صلحاً، فاشترط أهلها شروطاً رضيها المسلمون، أو اقتضت مصلحة المسلمين إقرارهم على ما هم عليه؛ لقلة في المسلمين ونحو ذلك. وليست في بلاد يحكمها المسلمون، أو فتحوها عنوة، والمقررون للحرية الدينية بما فيها حرية بناء المعابد وممارسة الشعائر وغيرها لا يفرقون في الحكم، فيقررون هذه الأحكام في بلاد المسلمين، ويجيزون بناء المعابد فيها، وإظهار شعائر الكفر، فالدليل ليس في محل الاستدلال.

ولا تخلو البلاد التي فيها كفار من حالات ثلاث:

الحال الأولى: أن يحدثوا في البلاد التي مصرها المسلمون كنائس، وهذا لا يجوز باتفاق العلماء، فإن أحدثوها فإنها تزال اتفاقاً.

---

(١) رواه الطبري في تاريخه من طريق سيف بن عمر: ٢/ ٥١٤-٥١٥، وينظر: البداية والنهاية: ٧/ ٩٨، والنجوم الزاهرة: ١/ ٢٤.

(٢) رواه أبو يوسف في الخراج عن ابن إسحاق وغيره من أهل السير من قولهم: ١٥٧. وينظر: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية: ١٠٠.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: وقد أتفق المسلمون على أن ما بناه المسلمون من المدائن لم يكن لأهل الذمة أن يحدثوا فيها كنيسة[1].

ونقل الإجماع على ذلك الطرطوشي وابن السبكي ومحررو الموسوعة الكويتية[2]، ولو عاقدهم الإمام على التمكن من ذلك فالعقد باطل[3].

الحال الثانية: ما فتحه المسلمون عنوة، فلا يجوز فيها إحداث شيء من الكنائس بالاتفاق؛ لأنه صار ملكاً للمسلمين، وما كان فيها شيء من ذلك فهو محل خلاف بين العلماء، والأرجح أن ذلك راجع إلى مصلحة المسلمين؛ فإن رأوا أن الأصلح هدمها هدموها، وإن رأوا الأصلح في إبقائها أبقوها. ولو هدموها لم يكن ذلك تعدياً عليهم، وقد انعقد الإجماع على ذلك، فقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: علماء المسلمين من أهل المذاهب الأربعة... وغيرهم من الأئمة... ومن قبلهم من الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - أجمعين متفقون على أن الإمام لو هدم كل كنيسة بأرض العنوة... مجتهداً في ذلك ومتبعاً في ذلك لمن يرى ذلك لم يكن ذلك ظلماً منه؛ بل تجب طاعته في ذلك ومساعدته في ذلك[4].

ومما يدل على ذلك: حديث أبي الْهَيَّاجِ الْأَسَدِيِّ - رحمه الله تعالى - قال: «قال لي عَلِيُّ ابن أبي طَالِبٍ - رضي الله عنه -: ألا أَبْعَثُكَ على ما بَعَثَنِي عليه رسول الله ﷺ؟ أَلَّا تَدَعَ تِمْثَالاً إلاَّ طَمَسْتَهُ ولا قَبْراً مُشْرِفاً إلا سَوَّيْتَهُ»[5] فعمومه يشمل الكنائس؛ لأنها تحوي التماثيل والتصاوير، كما أنها تحوي أضرحة رهبانهم[6].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٣٤-٦٣٥. وينظر أيضاً: ٨/ ٦٤٧

(٢) سراج الملوك: ١٣٨، وفتاوى السبكي: ٢/ ٣٨٨، والموسوعة الفقهية الكويتية: ٧/ ١٢٩.

(٣) مغني المحتاج: ٤/ ٢٥٣، وحواشي الشرواني على تحفة المحتاج: ٩/ ٢٩٣.

(٤) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٤٠.

(٥) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر: ٢/ ٦٦٦، رقم (٩٦٩)

(٦) ينظر: فتاوى السبكي: ٢/ ٣٨٩.

فالنصارى بعد المسيح عليه السلام بثلاثة قرون فشا فيهم -منذ عهد قسطنطين الوثني المتنصر- عبادة مريم عليها السلام وغيرها من الصالحين حتى صارت الكنائس النصرانية كهياكل الأوثان مملوءة بالصور والتماثيل المعبودة[1].

الحال الثالثة: ما فتحه المسلمون صلحاً، فإن صالحهم الإمام على أن الأرض لهم والخراج لنا، فلهم إحداث ما يحتاجون إليه فيها من الكنائس عند الجمهور؛ لأن الملك والدار لهم، فيتصرفون فيها كيف شاؤوا.

وإن صالحهم على أن الدار لنا ويؤدون الجزية، فالحكم في الكنائس على ما يقع عليه الصلح، والأولى ألا يصالحهم إلا على ما وقع عليه صلح عمر - رضي الله عنه - من عدم إحداث شيء منها، وإن وقع الصلح مطلقاً فلا يجوز الإحداث عند الجمهور[2].

قال القرطبي - رحمه الله تعالى -: وما صولحوا عليه من الكنائس لم يزيدوا عليها، ولم يمنعوا من إصلاح ما وهي منها، ولا سبيل لهم إلى إحداث غيرها[3].

ويؤخذ على تقرير الكتاب المسلمين لحرية الشعائر الدينية ما يلي:

أولاً: أنهم جعلوا الأصل في الإسلام إطلاق حرية ممارسة الشعائر لكل الأديان، وهذا غير صحيح؛ فإن إظهار شعائر الكفر لا يسمح به في بلاد المسلمين، كما ورد في شروط عمر - رضي الله عنه - على النصارى: «وألَّا نظهر الصليب على كنائسنا ولا كتبنا... ولا نضرب بنواقيسنا في كنائسنا إلا ضرباً خفياً، ولا نرفع أصواتنا بالقراءة في كنائسنا في شيء من حضرة المسلمين، ولا نخرج شعانينا ولا باعوثنا ولا

---

(١) بتصرف يسير من: تفسير المنار: ٩/ ٢٦٣.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية: ٧/ ١٣٠، وينظر: تفسير روح البيان: ٢/ ٤٠٤.

(٣) تفسير القرطبي: ٨/ ١١٣.

نرفع أصواتنا على موتانا، ولا نظهر النيران معهم في شيء من طرق المسلمين ولا أسواقهم»[1].

وكل ما ورد في هذه الشروط يدل على منع ظهور شعائر الكفر في بلاد المسلمين، فكيف يقال بإعطاء الكفار حرية إظهار شعائرهم.

الثاني: أنهم جعلوا بناء المعابد حقاً لأهل الديانات الباطلة، وهذا منقوض بما جاء في شروط عمر - رضي الله عنه - على نصارى الشام، وفيها: «ولا نحدث كنيسة ولا ديراً ولا صومعة ولا قلاية ولا نجدد ما خرب منها، ولا نحيي ما كان منها من خطط المسلمين».

الثالث: أنهم جعلوا لهم حرية الدعوة إلى دينهم ونقد غيره، وهذا يتضمن محذورين:

١- إقرار الدعوة إلى الكفر والباطل. والإسلام إنما جاء بهدم الكفر، وإزهاق الباطل، وفي شروط عمر - رضي الله عنه - على النصارى: «ولا نظهر شركاً، ولا ندعو إليه أحداً...».

٢- إقرار نقد الإسلام والتشكيك فيه، وصرف الناس عنه، والمسلم يؤاخذ إذا طعن في شيء من أحكام الإسلام فكيف يقر الكافر على ذلك؟!

وهذه الشروط العمرية مجمع عليها بين الصحابة ومَن بعدهم مِن العلماء، ونقل الإجماع عليها:

---

(١) رواه من حديث عبد الرحمن بن غنم: ابن زبر الربعي في جزء في شروط النصارى: ٢٢، وابن الأعرابي في معجمه: ١/ ٣٥٨، والبيهقي في السنن الكبرى: ٩/ ٢٠٢، وابن عساكر في تاريخه: ٢/ ١٧٤.

١- ابن حزم - رحمه الله تعالى - فقال: واتفقوا . . . أن يلتزموا على أنفسهم ألَّا يحدثوا شيئاً في مواضع كنائسهم وسكناهم ولا غيرها ولا بيعة ولاديراً ولاقلاية ولاصومعة ولايجددوا ماخرب منها ولايحيوا ما دثر . .[1].

٣- شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - فقال: وهذه الشروط قد ذكرها أئمة العلماء من أهل المذاهب المتبوعة وغيرها في كتبهم واعتمدوها[2].

٤- ابن القيم - رحمه الله تعالى - فقال: وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها؛ فإن الأئمة تلقوها بالقبول، وذكروها في كتبهم، واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء، وعملوا بموجبها[3].

الرابع: أن المتأمل لما قرروه في هذا الشأن يجد أنهم ساووا الإسلام بغيره، وألصقوا بالإسلام أن نصوصه تقر بمساواته بغيره في التدين به والدعوة إليه وممارسة شعائره ونقد ما سواه، مستدلين بقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠] باعتبار أن الله تعالى سوى في القرآن الكريم بين المساجد وسائر المعابد.

وإلصاق هذا بالشريعة لتقرير الحرية الدينية - كما هي في النظم الوضعية العلمانية - من أكبر الكذب على الإسلام، وتشويه صورته والتشكيك فيه.

وأما الآية المستدل بها على ذلك فليس معناها التسوية في الإسلام بين المساجد

---

(١) مراتب الإجماع: ١١٥.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٥٤، وينظر نقله إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على بعض هذه الشروط في الصارم المسلول: ٢/ ٣٩٤.

(٣) أحكام أهل الذمة: ٣/ ١١٦٤-١١٦٥، وانظر: فتاوى السبكي: ٢/ ٣٩٩، والأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل: ١/ ٢٥٥، والبيان المغرب: ٢/ ٢٣٨.

التي يعبد فيها الله تعالى وحده لا شريك له، وبين المعابد الأخرى التي يشرك فيها بالله تعالى، وللمفسرين فيها أقوال أهمها قولان:

القول الأول: إنه لولا الجهاد منذ أن شرعه الله تعالى في شريعة موسى عليه السلام لما قدر المؤمنون من أهل كل ملة على عبادة الله تعالى، ولهدمت معابدهم على أيدي الكفار من أقوامهم، وهو قول أكثر المفسرين.

قال الزجاج - رحمه الله تعالى -: وتأويل هذا: لولا أن الله عز وجل دفع بعض الناس ببعض لهدم في شريعة كل نبي المكان الذي كان يصلي فيه، فكان لولا الدفع لهدم في زمن موسى عليه السلام الكنائس التي كان يصلي فيها في شريعته، وفي زمن عيسى الصوامع والبيع، وفي زمن محمد ﷺ المساجد[1].

وقال البغوي - رحمه الله تعالى -: ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدم في شريعة كل نبي مكان صلاتهم[2].

وقد انتبه السمعاني - رحمه الله تعالى - لما قد يقع من إشكال عند بعض الناس في الآية فيظنون أن معابد الكفر محترمة في الإسلام، فأورده وأجاب عنه قائلاً: فإن قال قائل: هذه المواضع التي للكفار ينبغي أن تهدم، فكيف قال: لهدمت؟ والجواب عنه: أن معنى الآية: لولا دفع الله لهدمت هذه المواضع في زمان كل نبي؛ فهدمت الصوامع في زمن موسى، والبيع في زمن عيسى، والصلوات في زمن داود وغيره، والمساجد[3].

---

(١) معاني القرآن وإعرابه: ٣/ ٤٣١.

(٢) تفسير البغوي: ٣/ ٢٩٠ ومثله قال الخازن في تفسيره: ٥/ ٢٠، وينظر: زاد المسير: ٥/ ٤٣٧، وتفسير الواحدي: ٢/ ٧٣٥، إيجاز البيان: ٢/ ٥٨٠، وتفسير ابن عطية: ٤/ ١٢٤. وتفسير العز ابن عبد السلام: ٢/ ٣٥٧، وتفسير الرازي: ٢٣/ ٣٦، وتفسير القرطبي: ١٢/ ٧٠، وتفسير البيضاوي: ٤/ ١٢٩ وتفسير أبي السعود: ٦/ ١٠٩، وتفسير الشوكاني: ٣/ ٤٥٧، وتفسير الألوسي: ١٧/ ١٦٢، وتفسير ابن عاشور: ١٧/ ٢٧٧.

(٣) تفسير السمعاني: ٣/ ٤٤٢.

القول الثاني: أن يكون خاصاً بأمة محمد ﷺ، ويكون المعنى: لولا الجهاد لغلب المشركون من أمة محمد ﷺ على المؤمنين فهدموا مساجدهم، وهدموا معابد أهل الكتاب التي أقرت بالشروط بينهم وبين المسلمين.

قال الزمخشري بعد أن ساق القول الأول: أو لغلب المشركون من أمّة محمد ﷺ على المسلمين وعلى أهل الكتاب الذين في ذمتهم وهدموا متعبدات الفريقين[1].

بل حتى المتساهلين مع أهل الكفر في عصرنا ممن كتبوا في التفسير لم يقولوا إلا بما قاله السابقون[2].

القيود الغربية على ممارسة الشعائر:

تضع القوانين الوضعية الغربية قيوداً على حرية ممارسة الشعائر، وتنطلق هذه القيود من نفس قيود حرية الرأي وهي المذكورة آنفاً في الحرية الدينية، كالحفاظ على النظام والقانون وعدم الإضرار بأحد.

ولذا يرون أن حرية ممارسة الشعائر الدينية كالقيام بالصلوات، والعبادات التي تتطلبها العقيدة تحتاج إلى الحماية، وتخضع لنوع من التنظيم القانوني الذي يقيدها ببعض القيود حفاظاً على النظام العام؛ وذلك لأن ممارسة الشعائر الدينية أو الطقوس المذهبية لبعض الطوائف قد تخل بالنظام العام... مثل الانتحار حرقاً في الميادين العامة لدى بعض الطوائف الدينية في جنوب شرق آسيا[3].

---

(١) الكشاف: ٣/ ١٦٢، ومثله قال النسفي: ٣/ ١٠٦، وأبو حيان: ٦/ ٣٤٧.

(٢) ينظر: التفسير الوسيط: ٩/ ٣١٨، والمنتخب في تفسير القرآن الكريم: ٤٩٤، وصفوة التفاسير: ٢/ ٢٦٨، والتفسير المنير: ١٧/ ٢٢٥.

(٣) حقوق الإنسان وطرق حمايتها في القوانين المحلية والدولية: ١٨٠-١٨١.

لكن كما هو الشأن في حرية الرأي هذه الحرية غير ثابتة، وقيودها مرنة بحيث تستغل المجالس التشريعية والبرلمانية مرونة هذه القيود لمنع شعيرة من الشعائر لأهداف سياسية مثل: منع النقاب في فرنسا وفرض غرامات على من تلبسه، مع ما في ذلك من مصادرة للحرية الشخصية المقدسة عندهم، وانتهاك للحرية الدينية التي يقررونها؛ لكنهم لما رأوا تنامي ظاهرة النقاب، وأنها سبب لدخول كثير من الأوروبيات في الإسلام سعوا في هذا القرار.

وقد صوت البرلمان الفرنسي لصالح القانون الذي اقترحه جاك شيراك بمنع الحجاب، والرموز الدينية الأخرى في المدارس والمؤسسات الرسمية، وطردت إحدى المدارس في مدينة ميلوز طالبتين لرفضهما خلع الحجاب[1]، وتم منعه في حكومة ساركوزي وفرض غرامات مالية على من ترتديه في الأماكن العامة.

وسارت بقية دول الاتحاد الأوروبي على نفس خطوات فرنسا، فبدأت تضايق المنقبات، وتسعى في إصدار تشريعات وقوانين ضده، وكان رئيس الحكومة الدنماركية (لارس لوكي راسموسن) أعلن يوم ١٩/ ١/ ٢٠١٠م أن كوبنهاجن تدرس سبل الحد من ارتداء النقاب، مشدداً على أنه لا مكان للنقاب في الدنمارك.. وتتجه أكثر دول أوروبا لسن تشريعات تمنع النقاب، وتضايق المسلمين في شعائرهم.

ويعاونهم في ذلك بعض المحسوبين على العلم والدعوة كما فعل رئيس المنتدى الفرنسي للأئمة حسن شلغومي فقال: أمام حال التشويه العام التي لحقت المسلمين، وكل هذا الجدل عديم الجدوى بالنسبة إلى الأقلية المسلمة الفرنسية من أجل قضية يجمع غالبية علماء الأمة أنها ليست بفرض ديني؛ فإننا نساند أي قانون يمنع النقاب بفرنسا؛ لأن هذا المظهر لا يعبر عن الإسلام، ولا عن المسلمين ولا حتى عن مكانة

(١) حقوق الإنسان في ظل العولمة: ٢١٣.

المرأة في الإسلام... . وزعم أن النقاب: سجن للنساء، وأداة هيمنة جنسية، وتجنيد إسلامي[1].

القيود على ممارسة الشعائر عند الكتاب المسلمين:

اختلفت اتجاهات الكتاب المسلمين المقررين للحرية الدينية بمفهومها الغربي في فرض القيود عليها:

فمنهم من اقتبس نفس القيود الغربية، فقرروا الحرية الدينية على أن تتم في حدود النظام العام ورعاية الآداب[2].

وتنص غالبية الدساتير العربية على حرية الاعتقاد الديني، وحرية ممارسة شعائر الأديان شريطة ألا تتعارض مع النظام العام والآداب في الدولة[3].

ولا شك في أن هذا القيد فضفاض كما هو شأن القيود الغربية، وحينئذ يمكن أن يجعل ما ورد من أحكام الإسلام داخلاً ضمن النظام العام الذي تقيد به الحرية الدينية، وحينئذ تفقد حقيقتها الغربية، ويصبح تقريرها من لغو الكلام.

ويمكن أن تكون الدولة علمانية لا تأبه بأحكام الشريعة، وتكون القيود لمصلحة النظام السياسي؛ بل قد يمنع من الشعائر الإسلامية الظاهرة بحجة هذا القيد كما منع الحجاب والنقاب في تركيا إبان سيطرة أرباب العلمانية الاستئصالية على القرار فيها، وهكذا منع النقاب في تونس وسورية، وتمت مضايقة المنقبات في مصر.

---

(١) ينظر: خريطة حظر النقاب في غرب أوروبا، موقع إسلام أون لاين. نت، والنقاب يشغل برلمانات أوروبا في عام ٢٠١٠م صحيفة الشرق الأوسط: ٢٦/ ١/ ١٤٣٢ عدد (١١٧٢٢)، وموقع اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا على الإنترنت.

(٢) الحقوق والحريات العامة في عالم متغير: ٤٠.

(٣) الحقوق والحريات والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي مع المقارنة بالدستور المصري: ٧٥.

وما تنص عليه الدساتير من حرية الاعتقاد حرية مطلقة هو تحصيل حاصل، وتأكيد وتمهيد لما تنص عليه بعد ذلك من حرية ممارسة شعائر تلك العقائد والأديان، وممارسة الشعائر هنا هي وسيلة التعبير عن العقيدة أو المظهر الخارجي لهذا المعتقد الداخلي[1].

ومنهم من قيدها بعدم الشرك فادَّعى أن الإسلام يسمح لأهل الكتاب أن يعتنقوا دينهم، وأن يقيموا شعائره بشرط ألا يفعلوا ما يُعدّ كفراً وشركاً بالله تعالى[2].

وهذا الشرط يدل على عدم معرفة حقيقة دين النصارى المحرف المبني على الشرك وعبادة المسيح عليه السلام، ومعلوم أن دين اليهود والنصارى المحرف مبناه على الشرك، قال الله تعالى: فيهم ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [التوبة: ٣١].

قال المراغي - رحمه الله تعالى -: وقد نعى الله عليهم اتخاذ المسيح إلهاً في مواضع عدة من هذه السورة، وعبادة أمه كانت معروفة في الكنائس الشرقية والغربية[3].

والشريعة حين أقرت ترك الرهبان في كنائسهم لم تأمر المسلمين أن يفتشوا عن عبادتهم وشعائرهم هل تتضمن شيئاً من الشرك أم لا، مما يدل على أن هذا القيد لا دليل عليه.

---

(١) الحقوق والحريات والواجبات العامة في دساتير دول مجلس التعاون الخليجي مع المقارنة بالدستور المصري: ٧٤.
(٢) الحريات العامة في الأنظمة السياسية، كريم كشاكش: ٢٦٤.
(٣) تفسير المراغي: ٧/ ٦٢، والتفسير الواضح: ١/ ٥٨٢.

المطلب الخامس
حرية المناقشات الدينية(*)

الفكر المادي الغربي يقرر حرية المناقشات في كل شيء، ولا يحظر شيئاً منها ولو كان نقاشاً في إنكار وجود الله تعالى، أو في تأليه الشيطان، وسواء كان النقاش لإثبات الحق، أو لمجرد النقاش، أو انتصاراً للذات، أو لأي غرض كان، فما دام أن النقاش لا يصل إلى حد الاعتداء أو التحريض على الاعتداء فحرية الرأي والحرية الدينية تكفل هذا الحق للأفراد والجماعة.

وتبعاً للفكر الغربي قرر كثير من الكتاب المسلمين حرية المناقشات مستدلين عليها بقول الله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وبقوله تعالى: لموسى وهارون في دعوتهما لفرعون: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤] مع أن فرعون كان طاغية مستبداً، ويستدلون كذلك بالآيات الكثيرة التي فيها طلب البرهان والدليل ومنها قول الله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾

(*) ينظر: حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية، أحمد طاحون: ١٥٣-١٥٧، وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة: ٥٠٩-٥١١، وحقوق الإنسان في الإسلام علي وافي: ٢٢١-٢٢٢.

[الأنبياء: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤] وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨].

ويستدلون أيضاً بمجادلات الأنبياء نوح وهود وصالح ولوط وشعيب عليهم السلام لأقوامهم، وبمجادلة الخليل عليه السلام لأبيه وقومه، وبمجادلة موسى عليه السلام لفرعون وملئه، وبمجادلات المشركين للنبي ﷺ، ومحاورة عتبة بن ربيعة للنبي ﷺ حين خيره بين المال والنساء والملك[1].

لكنهم في معرض تقرير حرية النقاش أهملوا كثيراً من النصوص التي تمنع النقاش أو توجهه وجهته الصحيحة، ومن ذلك:

١- أن غاية الجدال المأمور به هي تقرير الحق ونصره، وإزهاق الباطل ودحضه، كما قال الله تعالى: ﴿فَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢] فنهى عن طاعة الكافرين، وأمر بمجاهدتهم بالقرآن؛ لأنه حق مطلق ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ﴾ [فصلت: ٤٢].

وجدال الأنبياء عليهم السلام لأقوامهم كانت هذه غايته، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤] أي: ليبين لهم الحق الذي هو دين الله تعالى[2]، وفي مجادلة موسى عليه السلام لفرعون: ﴿قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾ [يونس: ٧٧].

ولذا يُنهى الإنسان عن الجدال ولو كان على حق إذا لم يؤد إلى تقرير الحق وبيانه كما لو قصد الانتصار للنفس، أو كان خصمه يعلم الحق لكنه مستكبر، ودليل ذلك

---

(١) رواه ابن إسحاق: ٤/ ١٨٧-١٨٨، وعنه ابن هشام: ٢/ ١٣١، والسيرة النبوية لابن كثير: ١/ ٥٠٤.

(٢) ينظر: الكشاف: ٢/ ٥٠٦، وتفسير الرازي: ١٩/ ٦٤، وتفسير السعدي: ٤٢١.

حديث أبي أُمَامَةَ - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «أنا زَعِيمٌ بِبَيْتٍ في رَبَضِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَإِنْ كان مُحِقّاً»(1).

٢- النهي عن الجدال بالباطل؛ فقد عاب الله تعالى الكفار بذلك؛ فقال سبحانه ﴿ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [الكهف: ٥٦] وأخبر أن ذلك كان سبب عقوبتهم في الدنيا فقال تعالى: ﴿ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ [غافر: ٥] ونهى أهل الكتاب عن ذلك فقال سبحانه: ﴿ وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٤٢].

وجاء في حديث عَبْدِ الله بن عُمَرَ - رضي الله عنهما - قال: سمعت رَسُولَ الله ﷺ يقول: «. . . . مَنْ خَاصَمَ في بَاطِلٍ وهو يَعْلَمُهُ لم يَزَلْ في سَخَطِ الله حتى يَنْزِعَ عنه»(2).

فالله تعالى ما أباح الجدال بإطلاق كما يظنه من قرروا حرية النقاش في الإسلام، ونهى سبحانه عن الجدال بالباطل، وعاب على الكفار هذا الفعل منهم، فكيف يلصق بالإسلام أنه يقرر حرية المناقشات الدينية؟!

٣- النهي عن الجدال بلا علم، قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ ﴾ [الحج: ٣] أي: بغير علم ديني صحيح وهو علم

---

(1) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في حسن الخلق: ٤/ ٢٥٣، رقم (٤٨٠٠)، وصححه النووي في رياض الصالحين: ١٣٦، رقم (٦٢٩).
ورواه من حديث أنس - رضي الله عنه -: الترمذي في سننه كتاب البر والصلة والآداب، باب ما جاء في المراء، وقال حديث حسن: ٤/ ٣٥٨، رقم (١٩٩٣) وابن ماجه في مقدمة سننه، باب اجتناب البدع والجدل: ١/ ١٩، رقم (٥١).

(2) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب فيمن يعين على خصومة من غير أن يعلم أمرها: ٣/ ٣٠٥ رقم (٣٥٩٧) وأحمد: ٢/ ٧٠، رقم (٥٣٨٥) وصححه الحاكم: ٢/ ٣٢، رقم (٢٢٢٢).

الوحي[1]، وإلا قد يكون المجادل عالماً بأمور الجدل والمحاجة والمنطق ونحوها من العلوم العقلية.

وأخبر سبحانه أن هذا النوع من الجدال سببه كبر يملأ القلب، فيصده عن الحق، فقال سبحانه: ﴿إِنّ الّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلاّ كِبْرٌ مّا هُم بِبَالِغِيهِ﴾ [غافر: ٥٦] أي: يجادلون بغير حجة وبرهان، وهذا وصف لازم لكل من جادل في آيات الله، فإنه من المحال أن يجادل بسلطان؛ لأن القرآن حق، والحق لا يعارضه معارض ويكون محقاً في معارضته؛ إذ لا يمكن أن يُعارض بدليل شرعي أو عقلي أصلاً[2]؛ ولذا فإنهم ما جادلوا فيه إلا لأن عقولهم مصروفة عن الحق كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللّهِ أَنّى يُصْرَفُونَ﴾ [غافر: ٦٩].

وسبب النهي عن الجدال بلا علم أنه يقود إلى نصر الباطل ونشره والدعوة إليه وخداع العامة به، وقد أنكر الله تعالى على أهل الكتاب هذا النوع من الجدال، فقال سبحانه: ﴿هَا أَنتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦] قال الشوكاني - رحمه الله تعالى -: وفي الآية دليل على منع الجدال بالباطل[3].

ومن العجيب أن بعض من قرر هذا النوع من الحرية وألصقها بالإسلام ذكروا أنه كما أن من حق المسلم -بل يجب عليه- دعوة غيره للإسلام، فكذلك لغير المسلم أن يدعو المسلم إلى دينه، ومن منع ذلك فهو يعارض قول غالب مفكري الإسلام[4].

وهذا مردود بقول الله تعالى: ﴿وَإِن نّكَثُوا أَيْمَانَهُم مّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ

---

(١) تفسير ابن كثير: ٣/ ٢٠٧.
(٢) تفسير السعدي: ٧٣٨.
(٣) فتح القدير: ١/ ٣٤٩.
(٤) الإسلام وحقوق الإنسان، محمد المتوكل: ٨٩-٩٠.

فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴾ [التوبة: ١٢] ولا يمكن أن يدعو الكافر المسلم إلى دينه إلا بالطعن في الإسلام، وتكذيب النبي ﷺ؛ لأنه إن أقرَّ بصدق النبي ﷺ، وبصحة الإسلام وجب عليه أن يكفر بغيره، فلما كان يدعو لدينه كان من لوازم ذلك انتقاص الإسلام، وتكذيب النبي ﷺ، وفرق بين إقرار الكافر على كفره بعهد، وبين السماح له بالدعوة إلى دينه من باب الحرية الدينية، وهذه الآية دليل على أن الذمي إذا أظهر الطعن في دين الإسلام، فلا يبقى له عهد، ويحل قتله، وكلمة المفسرين مجتمعة على ذلك[1].

٤- أن إطلاق الحرية في المناقشات تؤدي إلى تلاعب الجهلة، والعامة والمنحرفين بالشريعة، وجرأتهم على نصوص الكتاب والسنة، وإباحة المحرمات، ورد المحكمات أو تأويلها، كما رأينا في زمننا هذا أن الشريعة ونصوصها صارت كلأً مباحاً للإعلاميين، والصحفيين، والممثلين وسائر المنحرفين، يأخذون منها ما يهوون، وأما ما يخالف أهواءهم فيردونه ولو كان حكماً قطعياً معلوماً من دين الإسلام بالضرورة، وتقرير حرية النقاش بإطلاق، وإلصاق ذلك بالإسلام مع ما فيه من الافتراء، فإنه يهون عظمة النصوص في قلوب العامة، ويؤدي إلى تشكيكهم في دينهم وقد جاء في حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «الْمِرَاءُ في الْقُرْآنِ كُفْرٌ»[2].

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/ ٤٣٤، وأحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٢٧٥، وأحكام القرآن للكيا الهراسي: ٤/ ١٨٣ وتفسير البغوي: ٢/ ٢٧٢، وتفسير السمعاني: ٢/ ٢٩٢، وزاد المسير: ٣/ ٤٠٤، وتفسير ابن عطية: ٣/ ١٢، وتفسير القرطبي: ٨/ ٨٢ والكشاف: ٢/ ٢٣٨، وتفسير الرازي: ١٥/ ١٨٧، وتفسير ابن عادل: ١٠/ ٣٢، وتفسير النسفي: ٢/ ٨٠، وتفسير ابن كثير: ٢/ ٣٤٠، وتفسير القاسمي ٥/ ٣٥٩، وتفسير المنار: ١٠/ ١٧٣، والتفسير المنير: ١٠/ ١٢٣.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة باب النهي عن الجدال في القرآن: ٤/ ١٩٩، رقم (٤٦٠٣) وأحمد: ٢/ ٣٠٠ رقم (٧٩٧٦) والنسائي في السنن الكبرى: ٥/ ٣٣، رقم (٨٠٩٣) وصححه ابن حبان: ٤/ ٣٢٥ رقم (١٤٦٤).

قال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى -: والمعنى: أن يتمادى اثنان في آية يجحدها أحدهما، ويدفعها أو يصير فيها إلى الشك فذلك هو المراء الذي هو الكفر[1].

وقال النووي - رحمه الله تعالى -: يحرم المراء في القرآن، والجدال فيه بغير حق يظهر فيه دلالة الآية على شيء يخالف مذهبه، ويحتمل احتمالاً ضعيفاً موافقة مذهبه، فيحملها على مذهبه، ويناظر على ذلك مع ظهورها في خلاف ما يقول، وأما من لا يظهر له ذلك فهو معذور[2].

وكثير من الكتاب المسلمين حين قرروا حرية المناقشات الدينية، وذكروا جواز الجدل في الإسلام لم يستثنوا الجدل بالباطل أو بلا علم من ذلك[3]؛ بل إن منهم من ادعى أنه في باب الجدل يحتكم للعقل دون تحيز لما يؤمن به الإنسان[4].

وهذا عين الرؤية الغربية للأديان بأنها متساوية؛ بل بلغ بهم الأمر إلى الدعوة لاحترام أديان الكفر وشعائرهم، وعدم التعرض لها بالطعن والسب، لا لأجل تأليف الكفار على الإسلام، وجدالهم بالتي هي أحسن، وإنما لأن الإسلام يحترم أديان الآخرين بحسب زعمهم، ويستدلون لذلك بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] مع أن النهي هنا ليس

---

(١) جامع بيان العلم وفضله: ٢/ ٩٢.

(٢) التبيان في آداب حملة القرآن: ٨٦-٨٧.

(٣) ممن أحسن في هذا فقيَّد حرية المناقشات بأن تكون بعلم، وتهدف إلى الحق: د. خالد القاسم في كتابه الحرية الدينية بين المسلمين وأهل الكتاب، تأصيل المفهوم ورد الشبهات: ٣٧، وكذلك د. عبد الوهاب الشيشاني في كتابه: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة: ٥١٣، لكنه أخطأ حين قيد مناقشتهم بعدم الاعتداء على عقائد الآخرين؛ لأن كشف الباطل، وبيان ما به من عوار يعده أصحابه اعتداء على عقائدهم، بل أصبح إطلاق وصف الكفر على عقائد غير المسلمين غير مرضي عند الليبراليين، ويعدونه اعتداء على الآخرين، والقرآن مليء بتسفيه عقائد الكفار وشعائرهم.

(٤) ينظر: حقوق الإنسان في الأديان: ١٨٠.

مطلقاً، وإنما مقيد بما لو غلب على ظننا أنهم يسبون ديننا؛ لأن العلة مذكورة وهي رد المشركين على المؤمنين بسب الله تعالى.

قال قتادة - رحمه الله تعالى -: كان المسلمون يسبون أوثان الكفار، فيردون ذلك عليهم فنهاهم الله أن يتسببوا بسبِّ ربهم فإنهم قوم جهلة لا علم لهم بالله[١] ونقله ابن عاشور - رحمه الله تعالى - وقال: وهذا أصحّ ما روي في سبب نزول هذه الآية وأوفَقُه بنظم الآية[٢] وقد أومأ الزجاج إلى نسخها حين قال: نهوا في ذلك الوقت قبل القتال أن يلعنوا الأصنام التي يعبدها المشركون[٣] لكن رد ذلك ابن عاشور فقال: وحكم هذه الآية محكم غير منسوخ[٤] ونسب الشوكاني إحكامها إلى جمهور أهل العلم[٥].

قال جمع من المفسرين: وحكمها على كل حال باق في الأمة؛ فمتى كان الكافر في منعة وخيف أن يسب الإسلام أو النبي ﷺ أو الله عز وجل فلا يحل للمسلم أن يسب دينهم ولا صلبانهم، ولا يتعرض ما يؤدي إلى ذلك أو نحوه[٦].

وقال الجصاص - رحمه الله تعالى -: وفي ذلك دليل على أن المحق عليه أن يكف عن سب السفهاء الذين يتسرعون إلى سبه على وجه المقابلة له؛ لأنه بمنزلة البعث على المعصية[٧] وقال ابن العربي - رحمه الله تعالى -: اتفق العلماء على أن

---

(١) رواه الطبري في تفسيره: ٧/ ٣٠٩، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٤/ ١٣٦٦، وينظر: تفسير الثعلبي: ٤/ ١٧٨، وزاد المسير: ٣/ ١٠٢.

(٢) التحرير والتنوير: ٧/ ٤٢٨.

(٣) معاني القرآن وإعرابه: ٢/ ٢٨٠.

(٤) التحرير والتنوير: ٧/ ٤٣٠.

(٥) فتح القدير: ٢/ ١٥٠.

(٦) تفسير ابن عطية: ٢/ ٣٣٢، وأحكام القرآن للكيا الهراسي: ٣/ ١٢٤، وتفسير القرطبي: ٧/ ٦١ وتفسير أبي حيان: ٤/ ٢٠١، والتحرير والتنوير: ٧/ ٤٣٠.

(٧) أحكام القرآن للجصاص: ٤/ ١٧٠.

معنى الآية: لا تسبوا آلهة الكفار فيسبوا إلهكم[1].

فالنهي عن سب آلهة المشركين ليس احتراماً لها، ولا تقريراً للحرية الدينية، وحرية ممارسة الشعائر والعبادات، وإنما هو لحماية مقدسات المسلمين من وقيعة الكفار فيها وشتمها على وجه المقابلة.

فشتم آلهة المشركين فيه مصلحة تحقير الشرك، والتنفير منه، لكن هذه المصلحة قد تؤدي إلى مفسدة أعظم وهي مقابلة الكفار المسلمين بشتم مقدساتهم، فكانت هذه المصلحة ملغاة لما يترتب عليها من مفسدة أعظم، وقد قرر جمع من المفسرين ذلك[2]، وجعلوا هذه الآية أصلاً في قاعدة سد الذرائع[3].

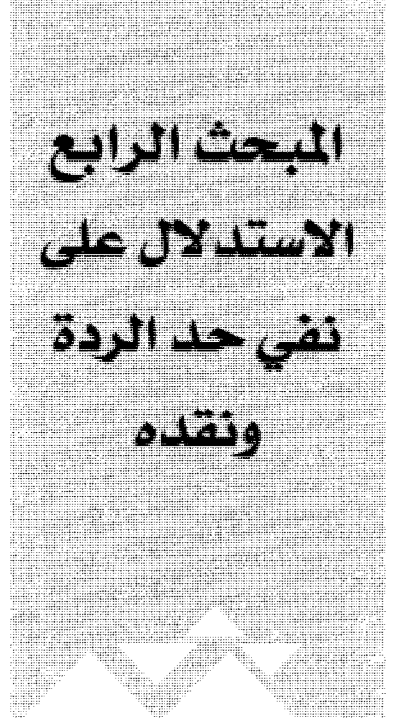
وأهل الحضارة الغربية المعاصرة قد فقد أسلافهم ما عندهم من كمال الحق بتحريفهم لكتبهم، واختلاقهم على رسلهم، حتى عم الجهل بدينهم أحبارهم ورهبانهم، فثار الناس عليهم ليستبدلوا العلمانية بدينهم المحرف الذي فيه بقايا حق، ويدينوا بالهوى.. وبما أنهم لا يملكون حقاً في الغيبيات والشرعيات يدعون الناس إليه، ويحفظونهم مما عداه، فمن المفهوم أن يقرروا الحرية المطلقة في النقاش والجدال؛ لاستواء أفراد الباطل المتنوع؛ لكن يعاب على بعض أهل الحق أن يتبعوهم في ذلك، وهم يملكون حقاً لا يجوز تدنيسه بمجادلات أهل الباطل.

---

(١) أحكام القرآن: ٢/ ٢٦٥.

(٢) الكشاف: ٢/ ٥٣، والتفسير الكبير: ١٣/ ١١٥، وتفسير النيسابوري: ٣/ ١٤٢، وتفسير ابن عادل: ٨/ ٣٦٤، ونيل المرام من تفسير آيات الأحكام: ١/ ٢٩٠، وروح البيان: ٣ / ٨٣، والتفسير المظهري: ٣/ ٢٧٦.

(٣) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٢٦٥، وتفسير ابن جزي: ٢/ ١٨، وفتح القدير: ٢/ ١٥٠، ومحاسن التأويل: ٤ / ٤٦٣، والتحرير والتنوير: ٧/ ٤٣١.



وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: نشأة القول بإبطال حد الردة.

المطلب الثاني: الأدلة على قتل المرتد.

المطلب الثالث: أقسام المشككين في حد الردة.

المطلب الرابع: أدلة نفاة حد الردة ونقدها.



المطلب الأول
نشأة القول بإبطال حد الردة

يمثل حد الردة إشكالاً كبيراً عند من قرروا حرية الرأي وحرية العقيدة؛ ذلك أن الأصل في إعلانات حقوق الإنسان، والمواثيق الدولية، والقوانين الوضعية في هذا الشأن أن الإنسان لا يعاقب على ما يصدر منه من رأي، ولا على ما يدين به من دين، وجواز تغيير الدين منصوص عليه في المادة الثامنة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فجاء فيها: لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حريته في تغيير دينه أو معتقده(١)، وأكد على هذا الحق في المعاهدات والمواثيق التي صدرت بعد ذلك(٢).

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه لا يجوز للمسلم أن يخرج من دينه، وإذا خرج منه وجب إقامة حد الردة عليه بعد استتابته، وعلى هذا سارت أمة الإسلام

---

(١) الحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١٦، وحقوق الإنسان، الوثائق العالمية والإقليمية: ١/ ٢٠.

(٢) ينظر: النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان: ٤٦، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، نصوص ووثائق: ١١٧-١١٨، وموسوعة حقوق الإنسان محمد توفيق أبو أتلة: ١/ ٥٧-٥٨.

طيلة القرون السالفة، ولم تثر فيها مشكلة الردة، ولم يشكك أحد في حدها، حتى جاءت الإعلانات الدولية تجيز حرية الارتداد، وتكفله للإنسان، وتجعله من حقوقه التي لا يؤاخذ بها؛ ولأن بعض الكتاب المسلمين جعلوا إعلانات حقوق الإنسان الدولية حقاً لا باطل فيه، فإنهم حاكموا الشريعة الربانية إليه، فإن وافقته حشدوا الأدلة عليه مقررين أن الإسلام سبق إليه، وإن عارضته ردوه أو تأولوه لإبطال ما جاءت به الشريعة لصالح الإعلانات الدولية لحقوق الإنسان.

وقد اجتهدت في تتبع بدايات هذا القول، ومن أحدثه، والظروف التي نشأ فيها، فتبين لي أن هذا القول أحدث قبل ما يقارب مئة سنة على أيدي طائفة تسمى القرآنيين وهم الذين أنكروا السنة النبوية، وتبعهم في بعض قضاياهم ومنها قضية إنكار حدِّ الردة المنبهرون بالثقافة الغربية من دعاة التنوير.

أما طائفة القرآنيين فكان ظهورهم في الهند على أيدي الاستعمار الإنجليزي، امتداداً لحركة أحمد خان عميل الإنجليز (١٨١٧م-١٨٩٧م) الذي كان يحذف من أحكام الإسلام ما يتعارض مع الاستعمار الإنجليزي، ويقرب الإسلام من الحضارة الغربية بمسخ أحكامه ورد نصوصه أو تأويلها، وقد ذكر أبو الحسن الندوي أن أحمد خان كان يفسر الإسلام والقرآن تفسيراً يطابق ما وصلت إليه المدنية، ويطابق هوى الغربيين وآرائهم وأذواقهم؛ لأنه تأثر بهم تأثر المغلوب بالغالب، والضعيف بالقوي، إضافة إلى إغراء الإنجليز له بالأموال والجاه[1].

ومن حركته وأفكاره انبثقت حركة القرآنيين على يد عبد الله جكرالوي عام ١٩٠٢م بحركة سماها (أهل الذكر والقرآن)؛ إذ دعا إلى إنكار السنة وعدم اعتمادها مصدراً للتشريع، ويدخل في ذلك الحدود الثابتة بالسنة فقط كالرجم وحد الردة،

---

(١) ينظر: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية: ٨٢-٨٣.

وقد أفتى بكفره عامة علماء الهند وباكستان وبنجلادش، وتشظت من فرقته فرق أخرى يجمعها إنكارها للسنة، وإن اختلفت بينها في التفاصيل[1].

وكل من تمذهب بمذهبهم فلا بد أن ينكر حد الردة؛ لأنه ثبت بالسنة التي ينكرونها، وقد وقفت على من صرح منهم بإنكار الردة، وهو غلام أحمد برويز (١٩٠٣-١٩٨٥) الذي تنسب إليه الفرقة البرويزية، وقد أفتى عام ١٩٦١م بكفره ألف عالم من علماء باكستان والهند والشام والحجاز[2]، ومن أفكاره أنه يقول بالتخيير بين الإيمان والكفر مستدلاً بقول الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] وذكر أن الارتداد من دين إلى آخر ليس جرماً، وللإنسان أن يختار بين الأديان ما يناسبه. فما دام أن الارتداد ليس جرماً فعلامَ العقوبة عليه؟ وذكر أن ما جاء في قتل المرتد إنما هو حكم الرواية التي تخالف منهج الكتاب المجيد، وباستقراء كتب القرآنيين الهنود فهو الوحيد الذي نص على إبطال حد الردة[3].

وبهذا نستطيع أن نقول إن فكرة إلغاء حد الردة من الفقه الإسلامي ابتدأت مع خروج القرآنيين من الهند، وردهم للسنة في أوائل القرن العشرين، وفي منتصفه تقريباً راجت دعوة برويز الذي صرح برد حد الردة، وقال بالتخيير بين الإيمان والكفر.

ويبدو أن مذهب القرآنيين تسرب من الهند إلى مصر فاعتنقه طبيب يدعى محمد توفيق صدقي، وكان من أصدقاء محمد رشيد رضا، وكان كثير الثناء عليه، ونشر له في مجلته المنار مقالة بعنوان: الإسلام هو القرآن وحده، وصرح فيه بإنكار حد

---

(١) ينظر في طوائفهم: القرآنيون وشبهاتهم حول السنة: ٣٢ وما بعدها، والقرآنيون مصلحون أم هدامون: ١٩.

(٢) القرآنيون وشبهاتهم حول السنة: ٣٢.

(٣) ينظر: القرآنيون وشبهاتهم حول السنة: ٤١٧.

الردة، وبالتخيير بين الإيمان والكفر فقال: إنه لم يرد أمر بذلك في القرآن فلا يجوز لنا قتله لمجرد الارتداد؛ بل الإنسان حر في أن يعتقد ما شاء ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩] . . . وأما قتل المرتد لمجرد ترك العقيدة فهذا مما يخالف القرآن الشريف: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦][١] وهذا القول في إنكار حد الردة هو أقدم قول وقفت عليه يصرح برد حد الردة، وهو قبل قول غلام أحمد برويز؛ لأنه منشور في المنار عام ١٣٢٤هـ.

ولوثة القرآنيين اتكأ عليها المنحرفون المعاصرون لإبطال الشريعة؛ لأن تفصيلات الأحكام الشرعية هي عن طريق السنة، وبإبطالها تبطل الشريعة، يقول عبد المجيد الشرفي: اعتبار السنة مصدراً من مصادر التشريع كان مرده حاجة المجتمع الإسلامي الناشئ إلى إضفاء المشروعية الدينية على الحلول والنظم التي ارتضاها وفرضتها ظروفه التاريخية[٢].

أما غير القرآنيين فللمدرسة العصرانية في مصر موقف من حدِّ الردة، وهي المدرسة التي تبلورت من أفكار محمد عبده المتأثر بالفكر الغربي، وتأثره بالفكر الغربي ظاهر في كتاباته، وصرح به الإنجليز، وأثبتوا تعاونه معهم، فقد ذكر أبو الحسن الندوي أن محمد عبده كان من رواد الدعوة للتجديد، والدعوة إلى الملاءمة بين الإسلام والحياة في القرن العشرين، والتقدير الزائد للقيم الغربية، ومحاولة التطبيق بينها وبين الإسلام، والحرص على تفسير الفقه الإسلامي، وأحكام الشريعة تفسيراً يتناسب مع مطالب الحياة المدنية، والجيل الجديد، يقرب في ذلك كثيراً إلى السيد أحمد خان في الهند، وتتجلى هذه النزعة في تفسيره وفي فتاواه وفي كتاباته، وكل من جاء بعده من

---

(١) مجلة المنار المجلد: ٩، الجزء: ٧، ص٥١٥، غرة رجب ١٣٢٤ ٢٣ أغسطس ١٩٠٦م.
(٢) حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء: ٣٨.

دعاة التجدد اقتبس من علمه، واغترف من بحره[1].

وقد صرح محمد عبده بحرية الارتـداد في مقابلة له مع بعض الـروس حين سئل عن رأيه في المنتقلين من الإسلام إلى المسيحية، فأجاب قائلاً: افرضوا أن فرقة عسكرية فرت من بين صفوف المقاتلين، لا شك أنكم تعتبرونها خائنة شر خيانة، وحينئذ تحكمون عليها بأشد العقاب، ونحن كذلك أمة واحدة، نذوب أسفاً على كل خارج من صفنا، ونستاء منه استياء شديداً، وليس أمرنا هذا مخالفاً للحرية الدينية المبنية على أساس أن كل الناس مختارون في أمر الدين، ولا نطلب بأي حال من الحكومة أن تعاقب الخارجين من الدين أو نضغط عليهم بالقوانين والتضييق، كما لا نحكم على الخارجين عن الدين إلا بالحكم المعنوي، ولا يمكن إجبار الناس لقبول الإسلام أو المسيحية، وإذا كان لشخص اختيار في الارتداد فلا يمنعنا مانع عن إظهار كراهتنا له ونفورنا منه[2].

وتبع محمد عبده تلميذه محمد رشيد رضا فصرح برد حد الردة بحجة أنه ليس في القرآن أمرٌ بقتل المرتد؛ بل فيه ما يدل على عدم قتل المرتدين المسالمين الذين لا يحاربون المسلمين، ولا يخرجون عن طاعة الحكومة[3].

---

(١) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية: ١٢٣-١٢٤، وفيه أيضاً شهادة القائد البريطاني اللورد كرومر أن محمد عبده كان مؤسساً لمدرسة فكرية حديثة في مصر قريبة الشبه من تلك التي أسسها أحمد خان في الهند، وأن أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب والمسلمين، وأنه هو وتلاميذ مدرسته خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي. ويقول نيومان: وكان برنامجهم فوق ذلك يشجع التعاون مع الأجانب لإدخال الحضارة الغربية إلى مصر، وهذا هو ما جعل كرومر يحصر فيهم أمله الوحيد في قيام الوطنية المصرية.

(٢) نشر هذا اللقاء في جريدة (روج) الروسية، وعنها نقلته جريدة اللواء المصرية، فنقله تلميذ محمد عبده محمد رشيد رضا في مجلة المنار، المجلد: ١١، الجزء: ٩، ص٧١٦، رمضان ١٣٢٦ أكتوبر ١٩٠٨م.

(٣) مجلة المنار، المجلد: ٢٣، الجزء: ٣، ص١٨٥، رجب ١٣٤٠ مارس ١٩٢٢م.

وأما أحاديث الردة فتأولها قائلاً: ويظهر لي أن النبي ﷺ ما أمر بقتل المرتد إلا لتخويف أولئك الذين كانوا يدبرون المكايد لإرجاع الناس عن الإسلام بالتشكيك فيه[١].

وأكد هذا المعنى في موضع آخر فقال: أما ورود الحديث بقتل المرتد فله وجه آخر من منع العبث بالإسلام كان له سبب سياسي اجتماعي بيناه في موضعه[٢].

فهذه النقول عن محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا تدل على أنهما كان ينفيان الحد في الردة.

ولم أقف على نقول في نفي حد الردة قبل هذه، فيكون مذهب القرآنيين بردهم للسنة ممهداً لرد حد الردة، ويكون محمد توفيق صدقي المنتحل لهذا المذهب هو أول من باء بإثم إحداث القول برد حد الردة، وذلك في عام ١٣٢٤هـ حين نشر مقالته عن الاكتفاء بالقرآن في مجلة المنار؛ وذلك قبل مئة سنة وتسع سنوات، فيكون ابتداء إحداث القول برد حد الردة في ذلك التاريخ.

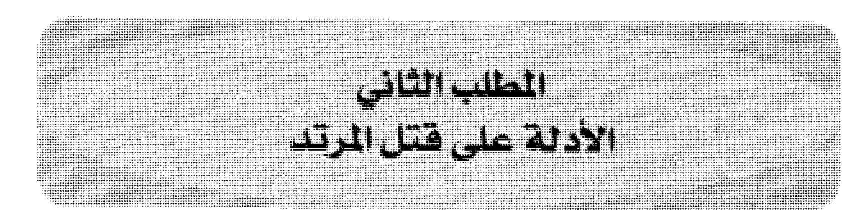
وقد أشاد عبد المتعال الصعيدي - وهو ممن يصرح برد حد الردة - بأسبقية مجلة المنار وصاحبها في نفي حد الردة، وقد كان يظن أنه لم يسبقه أحد إلى القول بنفي حد الردة حتى وقع على ذلك في المنار[٣].

---

(١) تفسير المنار: ٣/ ٢٧٥.

(٢) المصدر السابق: ٩ / ٥٥٣.

(٣) ينظر: حرية الفكر في الإسلام: ١٢٣.



المطلب الثاني
الأدلة على قتل المرتد

دل على قتل المرتد القرآن والسنة والإجماع:

أولاً: الأدلة من القرآن على قتل المرتد:

استُدل بأربع آيات على أن الحكم في المرتد هو القتل، وهذه الآيات هي:

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ [البقرة: ٢١٧].

استدل بها ابن عاشور على قتل المرتد فقال - رحمه الله تعالى -: وقد أشار العطف في قوله: فيمت، بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقب الارتداد، وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذٍ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها[1] دليلاً على وجوب قتل المرتد[2].

---

(١) أي: بفاء التعقيب.

(٢) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٣٥.

ولعل ابن عاشور - رحمه الله تعالى - قد استفاد هذا المعنى من أبي حيان فإنه قال: [فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ] هذان شرطان أحدهما معطوف على الآخر بالفاء المشعرة بتعقيب الموت على الكفر بعد الردة واتصاله بها، ورتب عليه حبوط العمل في الدنيا والآخرة[1].

قلت: هذا الاستدلال قد يُنازع فيه؛ لأن الاستعمال القرآني لفاء الفعل يدل على أنها قد تفيد الترتيب دون التعقيب بل الترتيب مع التراخي، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [الحج: ٦٣] وهي لا تصبح مخضرة عقب الإمطار مباشرة، ومثله قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ [الأعلى: ٤ - ٥][2] ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾ [المؤمنون: ١٤] ومعلوم أن كل طور من أطوار الخلق يمضي عليه فترة كما في حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: «حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قال: إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذلك ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً»[3].

فلا يكون حينئذ في الآية دليل على ترتيب الموت على وقوع الردة؛ بل المراد اتصال الموت بالردة ليحبط العمل. قال البيضاوي - رحمه الله تعالى -: قيد الردة بالموت عليها في إحباط الأعمال[4].

---

(١) تفسير البحر المحيط: ٢/ ١٥٩.

(٢) ينظر: الإتقان في علوم القرآن: ٢/ ٤٨٤.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة: ٣/ ١١٧٤، رقم (٣٠٣٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه: ٤/ ٢٠٣٦، رقم (٢٦٤٣).

(٤) تفسير البيضاوي: ١/ ٥٠٢، وينظر: تفسير أبي السعود: ١/ ٢١٧.

الآية الثانية: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣].

ووجه الحجة فيها أن الله تعالى أمر بجهاد المنافقين والإغلاظ عليهم، وعطفه على جهاد الكفار، والكفار يجاهدون بالحجة والبيان كما يجاهدون بالسيف والقتال، فكان جهاد المنافقين كذلك، ولا سبيل إلى قتل المنافق إلا إذا أظهر نفاقه بقول أو فعل.

وقد اختلف المفسرون في جهاد المنافقين على قولين[1]:

القول الأول: إن جهاد المنافقين يكون باللسان، وهو مروي عن ابن عباس والحسن والضحاك والربيع بن أنس.

القول الثاني: إن جهادهم بإقامة الحدود عليهم، وهو مروي عن الحسن وقتادة.

وهذا القول متعقب بأن إقامة الحدود واجبة على من ليس بمنافق، فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق، ويحتمل أن من قال بهذا هو لأجل أن الغالب ممن أقيم عليه الحد في زمن الرسول ﷺ كانوا منافقين، وقد رد ذلك ابن العربي والرازي[2].

لكن المفسرين متفقون على أن المنافقين إن أظهروا نفاقهم أخذوا به، فإن ظهر منهم ما يوجب ردتهم حكم عليهم بحد الردة، وإلا عوملوا بما يظهرون من الإسلام.

قال عطاء - رحمه الله تعالى -: نسخت هذه الآية كل شيء من العفو والصفح[3].

---

(١) ينظر: تفسير الصنعاني: ٢/ ٢٨٣، وتفسير ابن أبي حاتم: ٦/ ١٧٥٠، ومعاني القرآن للنحاس: ٣/ ٢٣٣، وأحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٣٤٩، وتفسير ابن زمنين: ٢/ ٢٢٠، وتفسير الماوردي: ٢/ ٢٣٠، زاد المسير: ٣/ ٤٦٩، وتفسير البغوي: ٢/ ٣١١ وأحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٥٤٤، وتفسير السمرقندي: ٢/ ٧٣.

(٢) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٥٤٤، وتفسير الرازي: ١٦/ ١٠٨، وتفسير ابن عطية: ٣/ ٥٩.

(٣) تفسير البغوي: وتفسير أبي السعود: ٤/ ٨٤، وروح المعاني: ١٠/ ١٣٨.

وقال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: وهذا يقتضي أنهم يجاهدون بالسيوف إذا أظهروا النفاق، وهو اختيار ابن جرير(١).

الآية الثالثة: قول الله تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلا قَلِيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٠].

وهذه الآية صريحة في تسليط النبي ﷺ والمؤمنين على قتل المنافقين، ولا يمكن معرفة ذلك إلا بإظهارهم لما يوجب قتلهم، والذي يظهر أنه لا فرق في المعاملة بين المرتد والمنافق الذي ظهر نفاقه.

قال قتادة - رحمه الله تعالى -: [أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً] إذا هم أظهروا النفاق [سُنَّةَ الله فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ] يقول: هكذا سنة الله فيهم إذا أظهروا النفاق(٢).

وقال ابن الجوزي - رحمه الله تعالى -: وقتلوا تقتيلاً، معنى الكلام: الأمر، أي: هذا الحكم فيهم(٣).

ونقل القاضي عياض عن محمد بن المواز وأبي الحسن بن القصار رحمهم الله تعالى: لو أظهر المنافقون نفاقهم لقتلهم النبي ﷺ(٤).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: دلت هذه الآية على أن المنافقين إذا لم ينتهوا؛ فإن الله يغري نبيه بهم، وإنهم لا يجاورونه بعد الإغراء بهم إلا قليلاً، وإن ذلك في حال كونهم ملعونين أينما وجدوا وأصيبوا أسروا وقتلوا، وإنما

---

(١) تفسير ابن كثير: ٢/ ٣٧٢، وانظر: تفسير الطبري: ١٠/ ١٨٤، وتفسير ابن عطية: ٣/ ٥٩، وتفسير ابن جزي: ٢/ ٨٠، والصارم المسلول: ٣/ ٦٥٨.

(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره: ١٠/ ٣١٥٥-٣١٥٦، والطبري في تفسيره: ٢٢/ ٤٩، وعزاه السيوطي في الدر المنثور لعبد بن حميد وابن المنذر: ٦/ ٦٦٢.

(٣) زاد المسير: ٦/ ٤٢٣.

(٤) الشفا: ٢/ ١٩٩.

يكون ذلك إذا أظهروا النفاق؛ لأنه ما دام مكتوماً لا يمكن قتلهم، وكذلك قال الحسن - رحمه الله تعالى -: أراد المنافقون أن يظهروا ما في قلوبهم من النفاق فأوعدهم الله في هذه الآية فكتموه وأسروه[1] وقال أيضاً: فلما توعدوا بالقتل إذا أظهروا النفاق كتموه[2] وقال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: وبهذا الوعيد انكفّ المنافقون عن إيذاء المسلمين، وعن الإرجاف، فلم يقع التقتيل فيهم؛ إذ لم يحفظ أن النبي ﷺ قتل منهم أحداً، ولا أنهم خرج منهم أحد[3].

الآية الرابعة: قول الله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦].

قال السرخسي - رحمه الله تعالى -: والأصل في وجوب قتل المرتدين قوله تعالى: ﴿أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ قيل: الآية في المرتدين[4].

وللمفسرين فيها أقوال، فقيل: هم الروم، وقيل الفرس، وقيل هوازن، وقيل ثقيف[5]، والذي يعنينا هنا قول من قال: إنهم أهل الردة وهو قول الزهري والكلبي[6]، ويروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير - رضي الله عنهم -[7].

---

(١) الصارم المسلول: ٣/ ٦٦٠ وينظر: تفسير السمعاني: ٤/ ٣٠٧.
(٢) مجموع الفتاوى: ٧/ ٢١٥.
(٣) التحرير والتنوير: ٢٢/ ١١٠.
(٤) المبسوط للسرخسي: ١٠/ ٩٨. وينظر: الهداية شرح البداية للمرغياني: ٢/ ١٣٦، وبدائع الصنائع: ٧/ ١١١، وتبيين الحقائق للزيلعي: ٣/ ٢٤٣.
(٥) ينظر: تفسير الطبري: ٢٦/ ٨٢-٨٤، وتفسير ابن أبي حاتم: ١٠/ ٣٣٠٠، تفسير ابن عطية: ٥/ ١٣٢، وتفسير القرطبي: ١٦/ ٢٧٢، وتفسير ابن كثير: ٤/ ١٩١، والدر المنثور: ٧/ ٥٢٠.
(٦) تفسير ابن عطية: ٥/ ١٣٢.
(٧) تفسير الطبري: ٢٦/ ٨٣، والدر المنثور: ٧/ ٥٢٠.

وروي عن رافع بن خديج - رضي الله عنه - أنه قال: والله لقد كنا نقرأ هذه الآية فيما مضى، ولا نعلم من هم حتى دعا أبو بكر إلى قتال بني حنيفة، فعلمنا أنهم أريدوا[1].

وقال منذر بن سعيد - رحمه الله تعالى -: رفع الله في هذه الجزية وليس إلا القتال أو الإسلام، وهذا لا يوجد إلا في أهل الردة[2].

ورجح الطبري أنه لا يوجد دليل على تعيين المقصود بالآية، فقد يكون بعض من ذكروا أو غيرهم[3].

والذي يظهر لي أن هذا القول هو الصواب، وعليه فلا تكون الآية قاطعة في قتل المرتد لتطرق الاحتمال إليها.

ثانياً: الأدلة من السنة على قتل المرتد:

الحديث الأول: حديث عِكْرِمَةَ - رحمه الله تعالى - قال: «أتى عَلِيٌّ - رضي الله عنه - بِزَنَادِقَة فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذلك ابن عَبَّاس - رضي الله عنهما - فقال: لو كنت أنا لم أُحْرِقْهُمْ لِنَهْيِ رسول الله ﷺ لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ الله وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رسول الله ﷺ من بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[4] وجاء من رواية أَنَس - رضي الله عنه -: «أَنَّ عَلِيّاً - رضي الله عنه - أتي بِأُنَاس مِنَ الزُّطِّ يَعْبُدُونَ وَثَناً فَأَحْرَقَهُمْ، فقال ابن عَبَّاسٍ: إنما قال رسول الله ﷺ: من بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[5] وجاء عن أبي

---

(١) تفسير البغوي: ٤/ ١٩٢، وتفسير ابن عطية: ٥/ ١٣٢.

(٢) تفسير ابن عطية: ٥/ ١٣٢، وتفسير ابن جزي: ٤/ ٥٣.

(٣) تفسير الطبري: ٢٦/ ٨٤.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم: ٦/ ٢٥٣٧، رقم (٦٥٢٤)

(٥) رواه النسائي في المجتبى، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد: ٧/ ١٠٥، رقم (٤٠٦٥)، وأحمد: ١/ ٣٢٢، رقم (٢٩٦٨)، قال الألباني: وإسناده صحيح على شرط الشيخين، إرواء الغليل: ٨/ ١٢٥.

هريرة - رضي الله عنه -(١).

وجاء من رواية معاوية بن حيدة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «من بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ لا يَقْبَلُ الله تَوْبَةَ عبد كَفَرَ بَعْدَ إِسْلامِهِ»(٢).

الحديث الثاني: حديث أَنَس بن مَالِك - رضي الله عنه -: «أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ دخل عَامَ الْفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ فلما نَزَعَهُ جاء رَجُلٌ فقال: إِنَّ ابن خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ، فقال: اقْتُلُوهُ»(٣).

قال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: وإنما أمر بقتل ابن خطل لأنه كان مسلماً، فبعثه رسول الله ﷺ مصدقاً، وبعث معه رجلاً من الأنصار، وكان معه مولى يخدمه، وكان مسلماً فنزل منزلاً، فأمر المولى أن يذبح تيساً، ويصنع له طعاماً، فنام واستيقظ، ولم يصنع له شيئاً، فعدا عليه فقتله، ثم ارتد مشركاً، وكانت له قينتان تغنيان بهجاء رسول الله ﷺ(٤).

الحديث الثالث: حديث أبي موسى لما أرسله النبي ﷺ لليمن وأتبعه معاذاً - رضي الله عنهما -: «فلما قَدِمَ عليه أَلْقَى له وِسَادَةً قال أنزل وإذا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثَقٌ

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط: ٨/ ٢٧٥، وفي سنده ابن لهيعة ضعيف، لكن حسنه الهيثمي في مجمع الزوائد: ٦/ ٢٦١، والألباني في إرواء الغليل: ٨/ ١٢٥.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير: ١٩/ ٤١٩ رقم (١٠١٣) قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ورجاله ثقات: ٦/ ٢٦١.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قتل الأسير وقتل الصبر: ٣/ ١١٠٧، رقم (٢٨٧٩) ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، اب جواز دخول مكة بغير إحرام: ٢/ ٩٨٩، رقم (١٣٥٧).

(٤) فتح الباري: ٤/ ٦١.

قال معاذ ما هذا؟ قال: كان يَهُودِيّاً فَأَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، قال: اجْلِسْ، قال: لَا أَجْلِسُ حتى يُقْتَلَ قَضَاءُ الله وَرَسُولِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ»[1] وفي رواية: «والله لَا أَقْعُدُ حتى تَضْرِبُوا عُنُقَهُ فَضَرَبْتُ عُنُقَهُ فقال: قَضَى الله وَرَسُولُهُ أن من رَجَعَ عن دِينِهِ فَاقْتُلُوهُ»[2].

ثالثاً: إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على قتل المرتد:

ودل عليه:

١ - حديث أَبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قال: «لمّا توفى النبي ﷺ وَاسْتُخْلِفَ أبو بَكْرٍ وَكَفَرَ من كَفَرَ من الْعَرَبِ قال عُمَرُ: يا أَبَا بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ الناس وقد قال رسول الله ﷺ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الناس حتى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إلا الله، فَمَنْ قال لَا إِلَهَ إلا الله عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إلا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ على الله؟ قال أبو بَكْرٍ: والله لَأُقَاتِلَنَّ من فَرَّقَ بين الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، فإن الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ والله لو مَنَعُونِي عَنَاقاً كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إلى رسول الله ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ على مَنْعِهَا، قال عُمَرُ: فَوَالله ما هو إلا أَنْ رأيت أَنْ قد شَرَحَ الله صَدْرَ أبي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ»[3].

قال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى -: وكانت الردة على ثلاثة أنواع: قوم كفروا وعادوا إلى ما كانوا عليه من عبادة الأوثان، وقوم آمنوا بمسيلمة وهم أهل اليمامة،

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم: ٦/ ٢٥٣٧، رقم (٦٥٢٥) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب النهي عن الإمارة والحرص عليها: ٣/ ١٤٥٦، رقم (١٧٣٣).

(٢) هذه الرواية لعبد الرزاق في المصنف: ١٠/ ١٦٨، رقم (١٨٧٠٥)، وأحمد في المسند: ٥/ ٢٣١، رقم (٢٢٠٦٨).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة: ٦/ ٢٥٣٨، رقم (٦٥٢٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله... : ١/ ٥١، رقم (٢٠).

وطائفة منعت الزكاة وقالت: ما رجعنا عن ديننا ولكن شححنا على أموالنا، وتأولوا ما ذكرناه، بدأ أبو بكر - رضي الله عنه - قتال الجميع، ووافقه عليه جميع الصحابة بعد أن كانوا خالفوه في ذلك[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: فعمر وافق أبا بكر على قتال أهل الردة مانعي الزكاة، وكذلك سائر الصحابة[٢].

٢- حديث حَارِثَةَ بْنِ مُضَرِّب وفيه: «ثُمَّ إِنَّهُ أَتَى عَبْدَ الله بن مسعود فَقَالَ: مَا بَيْنِي وَبَيْنَ أَحَدٍ مِنَ الْعَرَبِ إِحْنَةٌ، وَإِنِّي مَرَرْتُ بَمَسْجِدٍ لِبَنِي حَنِيفَةَ، فَإِذَا هُمْ يُؤْمِنُونَ بُمَسَيْلِمَةَ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ عَبْدَ الله فَجِيءَ بهِمْ فَاستَتَابَهُمْ غَيْرَ ابْنُ النَّوَّاحَةِ وَقَالَ لَهُ سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: لَوْلا أَنَّكَ رَسُولٌ لَضَرَبْتُ عُنُقَكَ، وَأَنْتَ الْيَوْمَ لَسْتَ بِرَسُولٍ فَأَمَرَ قَرَظَةَ بْنَ كَعْبٍ فَضَرَبَ عُنُقَهُ فِي السُّوقِ ثُمَّ قَالَ: مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى ابْنِ النَّوَّاحَةِ فَلْيَنْظُرْ إِلَيْهِ قَتِيلاً فِي السُّوقِ»[٣].

قال الخطابي - رحمه الله تعالى -: ويشبه أن يكون مذهب ابن مسعود في قتله من غير استتابة أنه رأى قول النبي ﷺ: لولا أنك رسول لضربت عنقك حكماً منه بقتله لولا علة الرسالة، فلما ظفر به ورفعت العلة؛ أمضاه فيه ولم يستأنف له حكم سائر المرتدين[٤].

---

(١) الاستذكار: ٣/ ٢١٤.

(٢) منهاج السنة النبوية: ٦/ ٣٤٨.

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتب الجهاد، باب في الرسل: ٣/ ٨٤، رقم (٢٧٦٢)، والنسائي في السنن الكبرى: ٥/ ٢٠٥، رقم (٨٦٧٥) وصححه ابن حبان: ١١/ ٢٣٦، رقم (٤٨٧٩) والحاكم: ٣/ ٥٤، رقم (٤٣٧٨) وابن حجر في تغليق التعليق: ٣/ ٢٩٠-٢٩١.

(٤) معالم السنن، بهامش سنن أبي داود: ٢/ ٣١٩، وعون المعبود: ٧/ ٣١٤.

٣- حديث عبد الله بن عتبة قال: «أخذ ابن مسعود قوماً ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق قال: فكتب فيهم إلى عثمان بن عفان - رضي الله عنه - فكتب إليه أن أعرض عليهم دين الحق وشهادة ألَّا إله إلا الله، فإن قبلوا فخل عنهم وإن لم يقبلوا فاقتلهم، فقبلها بعضهم فتركه، ولم يقبلها بعضهم فقتله»[١].

وقد نقل إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على قتل المرتد: الماوردي والكاساني وابن قدامة وابن تيمية[٢] والفقهاء عادة ما يذكرون أحكام المرتد في الحدود[٣]، وكثير منهم ينصون على أنه حد فيقولون: حد الردة أو نحوه[٤].

رابعاً: إجماع العلماء على قتل المرتد:

أجمع علماء الأمة من سائر المذاهب الفقهية، وبتعاقب الأزمان ومن مختلف الأمصار على قتل المرتد سواء أكانت ردته مقرونة بالمحاربة أم كانت ردة مجردة، قبل أن يحدث المحدثون القول بإبطال حد الردة، فخالفوا إجماع الأمة طيلة القرون الماضية، وقد حكى الإجماع على قتل المرتد:

---

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف: ١٠/ ١٦٨، رقم (١٨٧٠٧) وابن حزم في المحلى: ١١/ ١٩٠، إلا أن عبد الرزاق ذكره عن عمر - رضي الله عنه -، وصححه ابن تيمية في الصارم المسلول بعد أن عزاه لأحمد: ٣/ ٦٠٦.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير: ١٣/ ١٤٩وبدائع الصنائع: ٧/ ١٣٤ والمغني: ٩/ ١٦، والصارم المسلول: ٣/ ٦٠٩.

(٣) ينظر: عمدة الفقه: ١٥٠، والمحرر في الفقه: ٢/ ١٦٧، وزاد المستقنع: ٢٣٦، والفروع: ٦/ ١٥٧، والإنصاف: ١٠/ ٣٢٦، ودليل الطالب على مذهب الإمام أحمد: ٣١٧، وأخصر المختصرات في الفقه على مذهب الإمام أحمد: ٢٥٠.

(٤) ينظر: شرح السير الكبير: ٥/ ١٧٠٤، والمبسوط: ١٠/ ١٠٩، والحاوي الكبير: ١٣/ ١٦٧، والإقناع للشربيني: ٢/ ٢٥٥، والتنبيه في الفقه الشافعي: ٢٨١، ومتن أبي شجاع: ٢٢١، وحاشية قيلوبي: ٤/ ١٨٥، وحاشية الجمل: ٥/ ١٣٦، والروضة الندية: ٣/ ٣٣٥، ومتن ابن رسلان: ٢٩٧، والإحكام لابن حزم: ٧/ ٤٠١.

١- الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - (ت٢٠٤) قال: فلم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يفادى بمرتد بعد إيمانه، ولا يمنُّ عليه، ولا تؤخذ منه فدية، ولا يترك بحال حتى يسلم أو يقتل[١].

٢-وخرج الترمذي - رحمه الله تعالى - (ت٢٧٩)حديث «من بدل دينه فاقتلوه» ثم قال: والعمل على هذا عند أهل العلم في المرتد[٢].

٣- وقال الطبري - رحمه الله تعالى - (ت٣١٠): وكان المسلمون جميعاً قد نقلوا عن نبيهم أنه أكره على الإسلام قوماً فأبى أن يقبل منهم إلا الإسلام، وحكم بقتلهم إن امتنعوا منه، وذلك كعبدة الأوثان من مشركي العرب، وكالمرتد عن دينه دين الحق إلى الكفر[٣].

٤- وقال الطحاوي - رحمه الله تعالى - (ت٣٢١): ذكر محمد في السير عن أبي يوسف عن أبي حنيفة أن المرتد يعرض عليه الإسلام فإن أسلم وإلا قتل مكانه إلا أن يطالب أن يؤجل فإن طلب ذلك أجل ثلاثة أيام، ولم نجد خلافاً[٤].

٥-وقال الجصاص - رحمه الله تعالى - (ت٣٧٠) المرتد لا محال مستحق للقتل بالاتفاق[٥].

٦- وقال ابن بطال - رحمه الله تعالى - (ت٤٤٩): وأما قوله: (المفارق لدينه التارك للجماعة) فهو عام في جميع الناس؛ لإجماع الأمة أن بالردة يجب القتل على

---

(١) الأم: ٦/ ١٥٦.
(٢) سنن الترمذي: ٤/ ٥٩.
(٣) تفسير الطبري: ٣/ ١٧.
(٤) مختصر اختلاف العلماء: ٣/ ٥٠١.
(٥) أحكام القرآن: ٤/ ٥٥.

كل مسلم فارق دينه عبداً كان أو حراً[١].

٧- وقال الماوردي - رحمه الله تعالى - (ت٤٥٠): فإذا ثبت حظر الردة بكتاب الله تعالى فهي موجبة للقتل بسنة رسول الله وإجماع صحابته - رضي الله عنهم -[٢].

٨- وقال ابن حزم - رحمه الله تعالى - (ت٤٥٦): الأمة كلها مجمعة على إكراه المرتد على الإسلام[٣].

وقال أيضاً: واتفقوا أن من كان رجلاً مسلماً حراً باختياره وبإسلام أبويه كليهما، أو تمادى على الإسلام بعد بلوغه ذلك، ثم ارتد إلى دين كفر كتابي أو غيره، وأعلن ردته، واستتيب في ثلاثين يوماً مئة مرة فتمادى على كفره وهو عاقل غير سكران أنه قد حل دمه إلا شيئاً رويناه عن عمر وعن سفيان وعن إبراهيم النخعي أنه يستتاب أبداً[٤].

٩- وقال أبو الحسن علي بن الحسين السُّغْدي الحنفي - رحمه الله تعالى - (ت٤٦١هـ): فان ارتد الرجل عن الإسلام استتابه الإمام فان تاب وإلا قتل، والأفضل أن يستتيبه ثلاثة أيام يكرر عليه التوبة فإن تاب قبل منه، وإن أبى قتله بالاتفاق[٥].

١٠- وقال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى - (ت٤٦٣): وفقه هذا الحديث أن من ارتد عن دينه حل دمه، وضربت عنقه والأمة مجتمعة على ذلك[٦].

---

(١) شرح صحيح البخاري: ٨/ ٥٠٥.
(٢) الحاوي الكبير: ١٣/ ١٤٩.
(٣) الإحكام: ٥/ ١٠٥، والمحلى: ١١/ ١٩٥.
(٤) مراتب الإجماع: ١٢٧.
(٥) النتف في الفتاوى: ٢ / ٦٨٩.
(٦) التمهيد: ٥/ ٣٠٦.

١١-وقال البغوي - رحمه الله تعالى - (ت٥٦١): والعمل على هذا عند أهل العلم أن المسلم إذا ارتد عن دينه يقتل[١].

١٢- ونقل ابن فرحون - رحمه الله تعالى - عن الفقيه المالكي أبي الحسن المتيطي - رحمه الله تعالى - (ت٥٧٠)[٢] قوله: وأجمع أهل العلم فيما علمت أن المسلم إذا ارتد أنه يستتاب ثلاثاً فإن تاب وإلا قتل حاشا عبد العزيز بن أبي سلمة فإنه كان يقول: يقتل المرتد ولا يستتاب[٣].

١٣-وقال الكاساني - رحمه الله تعالى - (ت٥٨٧): وكذا العرب لما ارتدت بعد وفاة رسول الله أجمعت الصحابة - رضي الله عنهم - على قتلهم[٤].

١٤- وقال ابن رشد - رحمه الله تعالى - (ت٥٩٥): والمرتد إذا ظفر به قبل أن يحارب فاتفقوا على أنه يقتل الرجل[٥].

١٥-وقال ابن قدامة - رحمه الله تعالى - (ت٦٢٠): وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد وروي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاذ وأبي موسى وابن عباس وخالد وغيرهم ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً[٦].

---

(١) شرح السنة: ١٠/ ٢٩٧.

(٢) هو علي بن عبد الله بن إبراهيم بن محمد الأنصاري المالكي أبو الحسن المتيطي، نسبة إلى متيطة وهي قرية بأحواز من جزيرة الخضراء -الأندلس-كان فقيهاً عالماً ولي قضاء شريش، وتوفي بها سنة سبعين وخمسمئة، ينظر: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: ٢/ ٢٠٩، وهدية العارفين: ٥/ ٧٠٠.

(٣) تبصرة الحكام: ٢/ ٢١١.

(٤) بدائع الصنائع: ٧/ ١٣٤.

(٥) بداية المجتهد: ٢/ ٣٤٣.

(٦) المغني: ٩/ ١٦.

١٦- وقال محمد بن عيسى بن أصبغ الأزدي القرطبي (ت٦٢٠): وهو إجماع المسلمين أن الرجل البالغ العاقل، إذا كان ممن اتصف بالإيمان، ثم ارتدَّ مختاراً، غير مكره، فاستُتيب فلم يتب، واسْتُؤْنِيَ به فلم يُقْلع؛ أنه مباح الدم[1].

١٧- وقال أبو محمد بهاء الدين المقدسي (ت ٦٢٤): وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين[2].

١٨- وقال النووي - رحمه الله تعالى - (ت٦٧٦) تعليقاً على حديث «لا أجلس حتى يقتل»: فيه وجوب قتل المرتد وقد أجمعوا على قتله[3].

١٩-وقال ابن الهمام - رحمه الله تعالى - (ت٦٨١) ولا فرق في وجوب قتل المرتد بين كون المرتد حراً أو عبداً -وإن كان يتضمن قتله إبطال حق المولى- بالإجماع[4].

٢٠- وقال عبد الرحمن بن محمد بن قدامة - رحمه الله تعالى - (ت٦٨٢): وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين[5].

٢١-وقال ابن دقيق العيد - رحمه الله تعالى - (ت٧٠٢): والمراد بالجماعة جماعة المسلمين، وإنما فراقهم بالردة عن الدين، وهو سبب لإباحة دمه بالإجماع في حق الرجل[6].

---

(١) الإنجاد في أبواب الجهاد: ٦٠٥.
(٢) العدة شرح العمدة: ١/ ٦١٦.
(٣) شرح صحيح مسلم: ١٢/ ٢٠٨.
(٤) شرح فتح القدير: ٦/ ٦٩.
(٥) الشرح الكبير لابن قدامة: ١٠/ ٧٤.
(٦) إحكام الأحكام: ٤/ ٨٤.

٢٢- وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨): المرتد يقتل بالاتفاق وان لم يكن من أهل القتال[١].

٢٣-وقال ابن رجب - رحمه الله تعالى - (ت٧٩٥): والقتل بكل واحدة من هذه الخصال الثلاث متفق عليه بين المسلمين[٢].

٢٤-وقال العيني - رحمه الله تعالى - (ت٨٥٥): وقد أجمع العلماء على قتل الرجل المرتد إذا لم يرجع إلى الإسلام، وأصر على الكفر[٣].

٢٥-وقال إبراهيم بن محمد بن مفلح - رحمه الله تعالى - (ت٨٨٤): وأجمعوا على وجوب قتل المرتد[٤].

٢٦-ونقل العلامة الحنفي الملا خسرو - رحمه الله تعالى - (ت٨٨٥): إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على قتل المرتد[٥].

٢٧-وقال المناوي - رحمه الله تعالى - (ت١٠٣١): (فاقتلوه) بعد الاستتابة وجوباً وعمومه يشمل الرجل وهو إجماع[٦].

٢٨-وقال البهوتي - رحمه الله تعالى - (ت١٠٥١): وأجمعوا على وجوب قتل المرتد إن لم يتب[٧].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ١٠٠.
(٢) جامع العلوم والحكم: ١/ ١٢٤.
(٣) عمدة القاري: ٢٤/ ٤١.
(٤) المبدع: ٩/ ١٧١.
(٥) درر الحكام شرح غرر الأحكام: ٣/ ٤١٤-٤١٥.
(٦) التيسير بشرح الجامع الصغير: ٢/ ٤٠٧.
(٧) شرح منتهى الإرادات: ٣/ ٣٩٤، وأيضاً: كشاف القناع: ٦/ ١٦٨.

٢٩- وقال الصنعاني - رحمه الله تعالى - (ت١١٨٢) تعليقاً على حديث أبي موسى ومعاذ - رضي الله عنهما - في قتل الذي ارتد: الحديث دليل على أنه يجب قتل المرتد وهو إجماع[١].

٣٠- وقال الرحيباني - رحمه الله تعالى - (ت١٢٤٣): وقد أجمع المسلمون على وجوب قتل المرتد ما لم يتب[٢].

٣١-وقال الشوكاني - رحمه الله تعالى - (ت١٢٥٠): قتل المرتد عن الإسلام متفق عليه في الجملة، وإن اختلفوا في تفاصيله، والأدلة الدالة عليه أكثر من أن تحصر[٣].

٣٢- وقال علال الفاسي - رحمه الله تعالى - (ت١٣٩٤): وقع إجماع المسلمين منذ إنشاء المذاهب الفقهية على قتل المرتد[٤].

٣٣- وقال عبد القادر بن ملّا حويش السيد محمود آل غازي العاني (ت ١٣٩٨هـ): ولهذا أجمعت الأمة على أن المرتد يمهل ثلاثة أيام، فإن أصر على كفره قتل[٥].

٣٤- وقال الشيخ سيد سابق - رحمه الله تعالى - (ت١٤٢٠): ولم يختلف أحد من العلماء في وجوب قتل المرتد[٦].

٣٥- وقال الدكتور وهبة الزحيلي: وأجمع العلماء على وجوب قتل المرتد[٧].

٣٦- وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: اتفق الفقهاء على أن الردة من المسلم تهدر دمه[٨].

---

(١) سبل السلام: ٣/ ٢٦٤.
(٢) مطالب أولي النهى: ٦/ ٢٧٥.
(٣) السيل الجرار: ٤/ ٣٧٢.
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٤٩.
(٥) بيان المعاني: ٥/ ٣٦٤.
(٦) فقه السنة: ٢/ ٤٥٦.
(٧) الفقه الشافعي الميسر: ٢/ ٤٢٩.
(٨) الموسوعة الفقهية الكويتية: ٤٢/ ١٩٧.

المطلب الثالث
أقسام المشككين في حد الردة

انقسم المشككون في حد الردة فيما وقفت عليه من مصادر إلى أقسام أربعة:

القسم الأول: من رفضوا حد الردة، ورفضوا نقد المرتد ولومه، وقالوا بتخييره في معتقده. وغالب هؤلاء من العلمانيين؛ بل منهم من جعل الردة إيماناً كما قال أحميدة النيفر: الردة تكشف طبيعة الإيمان الذي نعيشه في العالم الإسلامي، فالردة ليست إلا الوجه الآخر للإيمان[1] ويقول محمد الطالبي: التوحيد ليس خنقاً وليس هو صهراً للأفراد والجماعات في قالب واحد[2].

القسم الثاني: من أبطلوا حد الردة صراحة، متعللين بأنه لم يثبت في القرآن على الرغم من أن الردة ذكرت في عدد من الآي، وأنه معارض للآيات المثبتة

---

(١) من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض، مجلة دراسات إسلامية مسيحية، عدد١٣ ١٩٨٧م ص٢.

(٢) دراسات في تاريخ إفريقية: ٨٥، وينظر أيضاً وأين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ١٠٩.

للحرية الدينية[1].

ويبدو أن أصحاب هذا الاتجاه أخذوا هذه الفكرة عمن يسمون بالقرآنيين؛ لأنهم لا يأخذون بالسنة، كما سبق بيانه.

والجواب عن ذلك: أنه ثبت حد الردة في آيتين على الأقل، وفي جمع من الأحاديث، وإجماع الصحابة - رضي الله عنهم -، وإجماع العلماء على مر العصور، وقد سبق ذكر ذلك.

القسم الثالث: ادعوا أن لكل فريق ممن قالوا بحد الردة، ومن نفوه أدلتهم القوية، والقضية ليست محل اتفاق، ومن ثم نأخذ بالرأي الذي يتناسب مع العصر والمكان والحال[2].

القسم الرابع: من تأولوا ما ورد في الردة من نصوص، وهم أنواع:

النوع الأول: من ادعوا أنه تعزير وليس حدّاً، فإن شاء الإمام عزَّر به، أو تركه[3] وذكروا أن النبي ﷺ لما أمر بقتل المرتد إنما أراد أن يبيح لأمته قتل المرتد تعزيراً[4]، فيكون قتل المرتد مباحاً، والأمر فيه ليس للوجوب، وتكون عقوبة المرتد تعزيرية مفوضة إلى الحاكم بحسب رأيهم، والجواب عن قولهم من أوجه ثلاثة:

---

(١) لا إكراه في الدين، جودت سعيد: ٣٦-٣٧، وحد الردة، أحمد صبحي منصور: ٧٠، والإسلام دين الفطرة والحرية: ١٥٤، والجنايات وعقوبتها في الإسلام وحقوق الإنسان: ٢٠، وفي أصول النظام الجنائي في الإسلام: ١٤٣، والإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي: ٦١، وحرية الاعتقاد في الإسلام، جمال البنا: ٥٥-٥٦، والإسلام وحقوق الإنسان محمد عبد الملك المتوكل: ٩٠، وحقوق الإنسان في الإسلام، فهمي جدعان: ٢١٢.

(٢) الحرية الدينية ومقاصدها في الإسلام: ٤١.

(٣) في أصول النظام الجنائي في الإسلام: ١٤١، والحريات العامة في الدولة الإسلامية: ٤٨-٥٠، ومعالم الثقافة الإسلامية، عبد العزيز عثمان: ٦٢-٦٣.

(٤) في أصول النظام الجنائي في الإسلام: ١٥٣.

الوجه الأول: أن ظاهر النصوص على خلاف قولهم؛ لأن النبي ﷺ أمر بقتل المرتد، والأمر يقتضي الوجوب، ولو كان تعزيراً لما أمر النبي ﷺ بقتله كما في سائر التعزيرات المتروكة لاجتهاد الإمام.

الوجه الثاني: إنكار معاذ على أبي موسى إيثاق اليهودي الذي أسلم ثم ارتد، وامتناعه عن الجلوس حتى يقتل، ونسبته ذلك لقضاء النبي ﷺ، ولو كان تعزيراً لما أصر معاذ على قتله، ولما طاوعه أبو موسى على ذلك، ونسبته ذلك إلى قضاء النبي ﷺ يدل على أن قضاءه في المرتد القتل لا غير.

الوجه الثالث: الإجماع المنقول من عهد الصحابة - رضي الله عنهم - فمن بعدهم، ولم يخرم أحد هذا الإجماع إلا بعد ظهور طائفة القرآنيين المنحرفة، ولو كان تعزيراً لذكره العلماء أو قال به بعضهم، ولم أقف على أحد من الفقهاء من سائر المذاهب قال: إنه تعزير، فجعله من أبواب التعزير قول محدث لم يقل به أحد من المتقدمين، ويؤدي إلى إبطال الحد.

النوع الثاني: من ردوه بدعوى أنه خبر آحاد، والحدود لا تثبت بأخبار الآحاد. يقول محمود شلتوت: وقد يتغير وجه النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيراً من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد[1].

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن أحاديث قتل المرتد جاءت عن عدد من الصحابة - رضي الله

(١) الإسلام عقيدة وشريعة: ٣٠١، وينظر أيضاً: لا إكراه في الدين للعلواني: ١٢٤. ومحمود شلتوت من مشاهير مشايخ الأزهر، وهو متأثر بفكر محمد عبده ومدرسته العصرانية، وقد ألقى الضوء على هذا التأثر عبد الله محمود شحاته في أطروحته للماجستير التي قدمها لجامعة القاهرة عام ١٣٨٠هـ بعنوان: منهج الإمام محمد عبده في تفسير القرآن الكريم، ونشرها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة عام ١٣٨٢هـ، ينظر منها: ٧٦-٨١.

عنهم - وهم: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وأنس بن مالك، ومعاذ بن حيدة - رضي الله عنهم -، وهذا العدد الكبير يدل على استفاضة ذلك واشتهاره؛ ولذا حكم العلامة المحدث أحمد شاكر في رده على شيخ الأزهر محمود شلتوت رحمهما الله تعالى بأن أحاديث قتل المرتد متواترة فقال: فإن الأمر بقتل المرتد عن الإسلام لم يثبت بما يسميه المؤلف العلامة حديث آحاد، وإنما هو شيء ثابت بالسنة المتواترة، معلوم من الدين بالضرورة، لم يختلف فيه العلماء[1].

الوجه الثاني: أنه نقل في قتل المرتد إجماع الصحابة، وإجماع من بعدهم من سائر المذاهب الفقهية، وعلى مرَّ العصور، واختلاف البلدان، ولم ينقل ما يخرم الإجماع، والإجماع حجة قطعية يجب الأخذ بها، قال الشافعي - رحمه الله تعالى -: والإجماع حجة على كل شيء لأنه لا يمكن فيه الخطأ[2]، وقال الغزالي - رحمه الله تعالى -: والإجماع حجة مقطوع بها[3].

الوجه الثالث: لو سلمنا جدلاً أن أحاديث قتل المرتد آحاد، فإن جمهور العلماء ذكروا أن خبر الآحاد إذا احتفت به قرائن فإنه يفيد القطع، ومن القرائن التي ذكروها: كون الحديث مخرجاً في الصحيحين، ومن أحاديث قتل المرتد ما اتفق الشيخان على تخريجها كأحاديث أبي موسى ومعاذ وابن مسعود وأبي هريرة.

قال أبو اسحاق الاسفرائيني: أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بها عن صاحب الشرع[4] ولذا قال ابن نصر السجزي:

---

(١) مجلة الكتاب المصرية، مجلد: ٣، جزء: ٢، السنة الثانية، محرم ١٣٦٦هـ.
(٢) الأم: ٧/ ٢٧٩.
(٣) المنخول: ٣٣٠.
(٤) النكت على ابن الصلاح: ١/ ٣٧٧، وفتح المغيث: ١/ ٥١.

أجمع الفقهاء وغيرهم أن رجلاً لو حلف بالطلاق أن جميع ما في البخاري صحيح، قاله رسول الله لا شك فيه، لم يحنث[1].

الوجه الرابع: أن الإجماع منعقد على العمل بخبر الواحد، قال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى -: أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار - فيما علمت - على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به، إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافاً[2].

وقال ابن العربي - رحمه الله تعالى -: خبر الواحد أصل عظيم لا ينكره إلا زائغ، وقد أجمعت الصحابة على الرجوع إليه[3].

النوع الثالث: من ادعوا خصوصيته بالعهد النبوي، يقول عبد العزيز جاويش: لو كان حديث من بدل دينه وغيره على نصه غير مختص بزمان، ولا معقود بمقتضيات غير مضطردة ما وسع النخعي ولا غيره مخالفته..[4].

وهذا التعليل العليل من أعجب ما يكون في الاستدلال؛ إذ جعل قول النخعي حجة على الأحاديث، وبسبب قوله لا يؤخذ بالأحاديث، ولو طردنا هذا القول الفاسد في الشريعة لبطلت كلها؛ إذ ما من حديث أفاد حكماً إلا وفيه من خالف الحكم، وعلى هذا تترك النصوص ويقال: لو كانت هذه النصوص على ظاهرها لما وسع فلاناً مخالفتها، ولا دليل على الخصوصية التي ادعاها جاويش، ثم هو يحتج بقول عالم واحد ويترك مئات العلماء الذين نصوا على حد الردة؛ بل وأجمعوا على ذلك، مما يدل على حضور الأهواء في تقرير هذه المسألة.

---

(١) تدريب الراوي: ١/ ١٢٢، وقواعد التحديث: ٨٥.
(٢) التمهيد: ١/ ٢.
(٣) أحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٧٣.
(٤) الإسلام دين الفطرة ١٣٠.

هذا على فرض ثبوت ذلك عن النخعي، واقتضاء دلالته ما أرادوا، وليس الأمر كذلك كما سيأتي بيانه في استدلالهم بقولي النخعي والثوري.

النوع الرابع: من حملوا النصوص الواردة في الردة على المحاربة، وزعموا أنه لا دليل على قتل المرتد ردة مجردة عن المحاربة، وقضوا بأن المرتد لا بد أن يكون محارباً، حتى قالوا: إن علة الحكم بقتل المرتد هي الحرابة لا الكفر(١). والعجيب نسبتهم ذلك إلى جمهور العلماء عدا الشافعي - رحمه الله تعالى -(٢). ومنهم من يدخل انتقاد الإسلام فكرياً في المحاربة للإسلام(٣).

يقول جاويش: وأما الذين لم يرتدوا عن تأييد الإسلام، ولم يخرجوا عليه، ولم ينضموا إلى صفوف أعدائه، ولم يخونوه في شيء، ولكن أضلتهم بعض الشبهات التي لم يستطيعوا ردها، والشكوك التي لم يقووا على مدافعتها بالحجة والبرهان، فإن سبيلهم فيما نرى ألا يعتبروا مرتدين ما داموا لم يهتدوا للصواب(٤).

وهذا الكلام غريب ينقض بعضه بعضاً، فكيف يرتد عن الإسلام ولكنه لا يرتد عن تأييده؟! وكيف لم يهتدوا للصواب وهم كانوا مسلمين، ثم خرجوا من الإسلام؟!

والذين حاولوا إيجاد علل لإبطال حد الردة يعلمون أن الحكم الذي جاؤوا به في الردة محدث بسبب ضغط القوانين الوضعية، وإعلانات حقوق الإنسان، وليس عليه أمر الأمة فيما مضى؛ ومن عباراتهم فيه: اتجاه حديث في عقوبة المرتد(٥).

---

(١) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة لشلتوت: ٣٠١، والإسلام دين الفطرة والحرية: ١٦١، والجهاد في الإسلام للبوطي: ٢١١، وحرية الاعتقاد في الإسلام، جمال البنا: ٦٣، والجنايات وعقوباتها في الإسلام د. محمد بلتاجي: ٢١، وعناية القرآن بحقوق الإنسان: ١/ ١٤٤-١٤٥.

(٢) الجهاد في الإسلام للبوطي: ٢١٤.

(٣) عناية القرآن بحقوق الإنسان: ١/ ١٤٦.

(٤) الإسلام دين الفطرة والحرية: ١٦٦.

(٥) عناية القرآن بحقوق الإنسان: ١/ ١٣٨.

ومن هؤلاء من يقسمون المرتد إلى قسمين:

١- من يكتم ردته، فهو كالكافر الأصلي، وحينئذ لا يقام عليه حد الحرابة؛ لقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

٢- من يعلنها ويدافع عنها ويدعو إليها، فهو محارب فيقام عليه حد الردة[١].

قلت: هذا التقسيم فيه نظر، وهو يخرج بعض المرتدين من الحكم، ويعطل جزءاً من حد الردة، علاوة على أنه تقسيم متناقض؛ لأن من أخفى ردته فهو في عداد المنافقين ولا سبيل إلى العلم به مادام يخفي ردته، والإنسان يؤاخذ بظاهر حاله، وسريرته إلى الله تعالى، فكان وصفه بالردة وهو يخفيها من لغو الكلام.

ومن تأمل قول الذين جعلوا علة قتل المرتد محاربته وجد أنه قول يأتي على حد الردة بالإبطال، ولكن بطريقة غير مباشرة؛ لأن المحارب الكافر يجوز قتله بكل حال، فعاد حكم المرتد عند هؤلاء كالكافر الأصلي الذي يقر على دينه ولا يكره على الإسلام.

ويستدل أصحاب هذا الاتجاه بأدلة هي:

١- قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

ووجه الحجة فيها أن الآية - على أحد الأقوال - نزلت في العرنيين الذين ارتدوا عن الإسلام، وقتلوا الراعي، وأخذوا الإبل، فقتلهم النبي ﷺ وهو الدليل الثاني لهم وسيأتي[٢].

---

(١) ينظر: الجهاد في الإسلام للبوطي: ٢١٢.

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٦/ ٢٠٦، وتفسير البغوي: ٢/ ٣٢، وتفسير ابن الجوزي: ٢/ ٣٤٣.

واستدلالهم بالآية منقوض بالآية التي بعدها فإن الله تعالى استثنى من تابوا قبل القدرة عليهم: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٤] فالآية في المحارب المسلم، وليست في الكافر.

وقد يجعل المستدلون بها على الردة التوبة هنا معناها الإسلام، وهو منقوض بأن الكافر إذا أسلم لا يقتل ولا يصلب ولو كان حال كفره قد قتل أحداً من المسلمين، أما المحارب المسلم فإن سقط عنه حد الحرابة بتوبته قبل القدرة عليه فإنه لا يسقط عنه القصاص إن كان قد قتل أحداً في حرابته.

إضافة إلى أن الكافر لا تقطع يده ورجله من خلاف إلا على سبيل المماثلة، ولا ينفى الكافر من الأرض؛ ولذا ضعف ابن عطية - رحمه الله تعالى - حمل الآية على المرتد فقال: وهذا قول ضعيف تخالفه الروايات المتظاهرة، ولا خلاف بين أهل العلم أن حكم هذه الآية مترتب في المحاربين من أهل الإسلام[1].

وقال القرطبي - رحمه الله تعالى -: ومعلوم أن الكفار لا تختلف أحكامهم في زوال العقوبة عنهم بالتوبة بعد القدرة كما تسقط قبل القدرة، والمرتد يستحق القتل بنفس الردة دون المحاربة، ولا يُنفى ولا تقطع يده ولا رجله ولا يخلى سبيله، بل يقتل إن لم يسلم ولا يصلب أيضاً؛ فدل أن ما اشتملت عليه الآية ما عُني به المرتد[2].

٢- حديث أَنَس بن مَالِكٍ - رضي الله عنه -: «أَنَّ نَاساً من عُرَيْنَةَ قَدِمُوا على رسول الله ﷺ الْمَدِينَةَ فَاجْتَوَوْهَا فقال لهم رسول الله ﷺ: إن شِئْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إلى إبل الصَّدَقَةِ فَتَشْرَبُوا من أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَفَعَلُوا فَصَحُّوا ثُمَّ مَالُوا على الرُّعَاةِ فَقَتَلُوهُمْ وَارْتَدُّوا عن الْإِسْلَامِ وَسَاقُوا ذَوْدَ رسول الله ﷺ فَبَلَغَ ذلك النبي ﷺ فَبَعَثَ في إثرهم

(١) تفسير ابن عطية: ٢/ ١٨٤.

(٢) تفسير القرطبي: ٦/ ١٥٠، وانظر: تفسير غرائب القرآن: ٢/ ٥٨٣.

فَأُتِيَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ في الْحَرَّةِ حتى مَاتُوا»[1].

والجواب عنه: أن هذا نوع من الردة وهو المحارب وتلك هي عقوبته، ولا ينفي ذلك عقوبة النوع الآخر من المرتدين وهو من لم يحارب؛ لدلالة النصوص على استحقاقه القتل بردته لا بمحاربته. فالردة منها المجردة التي لا يصاحبها محاربة، ومنها المغلظة التي يصاحبها محاربة، وورود بعض الأحاديث على المغلظة كحديث عائشة - رضي الله عنها -، لا ينفي ورود أحاديث أخرى على الردة المجردة كأحاديث ابن عباس وابن مسعود وعثمان - رضي الله عنهم -.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: الردة على قسمين: ردة مجردة وردة مغلظة، شرع القتل على خصوصها، وكلاهما قد قام الدليل على وجوب قتل صاحبها[2].

٣- حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إلا الله وَأَنِّي رسول الله إلا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، والمفارق لدينه التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ»[3].

فيفسرون المفارق لدينه التارك للجماعة هنا بالمرتد المحارب؛ كما في حديث عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، فاتحة كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة: ٦ / ٢٤٩٥، رقم (٦٤١٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين والمرتدين: ٣/ ١٢٩٦ رقم (١٦٧١).

(٢) الصارم المسلول: ٣/ ٦٩٦.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الديات: باب قول الله تعالى: ﴿**أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بالعَيْنِ وَالأَنْفَ بالأَنْفِ وَالأُذُنَ بالأُذُنِ وَالسِّنَّ بالسِّنِّ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾: ٦ / ٢٥٢١، رقم (٦٤٨٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم: ٣/ ١٣٠٢ رقم (١٦٧٦).

أَنْ لَا إِلَهَ إِلا الله وَأَنَّ مُحَمَّداً رسول الله إلا بِإِحْدَى ثَلَاث: رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ، فإنه يُرْجَمُ، وَرَجُلٌ خَرَجَ مُحَارِباً لله وَرَسُولِهِ فإنه يُقْتَلُ، أو يُصْلَبُ، أو يُنْفَى من الأرض، أو يَقْتُلُ نَفْساً فَيُقْتَلُ بها»[1].

والجواب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن حديث ابن مسعود أثبت من حديث عائشة فهو في الصحيحين، ولم يختلف في سنده ولا في متنه، وأما حديث عائشة ففيه اختلاف في رفعه ووقفه، كما أن فيه اختلافاً في ألفاظه[2]؛ فقد جاء في بعض ألفاظه: «أَوِ ارْتَدَّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَعَلَيْهِ الْقَتْلُ»[3] وهذا اللفظ يجعل علة قتله هي مجرد الردة.

الوجه الثاني: أن المحارب قد يكون مسلماً، وهو ما تتناوله آية المائدة وحديث عائشة في بعض رواياته، وأما حديث ابن مسعود وحديث عائشة في روايته الأخرى فهو يتناول المرتد سواء أكان محارباً أم غير محارب؛ لأنه علق حل دمه بترك الدين، وهذا الوصف موجود في المرتد ولو لم يكن محارباً.

وأما وصف مفارقة الجماعة فهو بيان وتفسير لمفارقة الدين، وليس قيداً يقيد به قتل المرتد كما يقوله من يبطلون حد الردة من المعاصرين، وقد أكد ذلك شارحو الحديث، قال ابن بطال - رحمه الله تعالى -: وأما قوله: «المفارق لدينه التارك للجماعة» فهو عام في جميع الناس؛ لإجماع الأمة أن بالردة يجب القتل على كل مسلم فارق دينه عبداً كان أو حراً[4].

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود: باب الحكم فيمن ارتد: ٤ / ١٢٦، رقم (٤٣٥٣) والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ٥/ ٥١، والبيهقي في السنن الكبرى: ٨/ ٢٨٣.

(٢) ينظر: جامع العلوم والحكم: ١٢٨.

(٣) رواه أحمد في مسنده: ٦/ ٢٠٥، رقم (٢٥٧٤١) وفي فضائل الصحابة: ١/ ٤٦٤، رقم (٧٥٢).

(٤) شرح صحيح البخاري: ٨/ ٥٠٥.

وقال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: والمراد بالجماعة جماعة المسلمين، أي: فارقهم أو تركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق، لا صفة مستقلة، وإلا لكانت الخصال أربعاً، وهو كقوله قبل ذلك: مسلم يشهد ألَّا إله إلا الله؛ فإنها صفة مفسرة لقوله مسلم وليست قيداً فيه؛ إذ لا يكون مسلماً إلا بذلك[1].

ويتأيد قولهم بحديث عُثْمَانَ بن عَفَّانَ - رضي الله عنه - قال: سمعت رَسُولَ الله ﷺ يقول: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلا بِثَلَاثٍ: أَنْ يَزْنِيَ بَعْدَ ما أُحْصِنَ، أو يَقْتُلَ إِنْسَاناً فَيُقْتَلَ، أو يَكْفُرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَيُقْتَلَ»[2]، وفي رواية: «أَوِ ارْتَدَّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَعَلَيْهِ الْقَتْلُ»[3]، فعلق القتل بالردة؛ مما يدل على أن المقصود بمفارقة الجماعة هو ترك الدين بالردة، ولو لم يكن صاحبها محارباً.

وحديث عثمان - رضي الله عنه - من أقوى الأدلة على قتل المرتد الذي تجردت ردته عن المحاربة، وذلك أن عثمان - رضي الله عنه - احتج بهذا الحديث على الخوارج الذين خرجوا عليه، فبين لهم أنه لا يحل قتله إلا بإحدى ثلاث، ولا يتصور في عثمان أن يكون محارباً؛ لأنه كان إمام المسلمين فمن يحارب؟ مما يدل على أن عثمان - رضي الله عنه - حين احتج عليهم بالحديث إنما أراد قتل المرتد بمجرد الردة، ولم ينقل أن أحداً خالفه في استدلاله، فكان المستقر عند الصحابة - رضي الله عنهم - أن حد الردة القتل ولو تجردت عن المحاربة.

---

(١) فتح الباري: ١٢ / ٢٠٢، وانظر: شرح صحيح مسلم: ١١/ ١٦٥، ومرقاة المفاتيح: ٧/ ٥.

(٢) رواه عبد الرزاق: ١٠/ ١٦٧، رقم (١٨٧٠٢) والنسائي في المجتبى، كتاب: تحريم الدم، باب الحكم في المرتد: ٧/ ١٠٣، رقم (٤٠٥٨)، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة: ١/ ٤٤٥، رقم (٣٢٠)، وصححه ابن حجر في فتح الباري: ١٢/ ٢٠٢.

(٣) رواه أحمد في مسنده: ١/ ٦٣، رقم (٤٥٢) وفي فضائل الصحابة: ١/ ٤٦٤، رقم (٧٥٢) والنسائي في المجتبى، كتاب تحريم الدم، باب في حكم المرتد: ٧/ ١٠٣، رقم (٤٠٥٧) وابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب لا يحل دم امرئ مسلم إلا في ثلاث: ٢/ ٨٤٧، رقم (٢٥٣٣) وابن أبي عاصم في الديات: ٢٦.

ونخلص مما سبق إلى أن هؤلاء المفكرين على اختلاف اتجاهاتهم فيما يتعلق بحد الردة قد قرروا إبطال هذا الحد بأي طريقة، مع تكلفهم في ذلك، ويغلب على الظن أن الدافع لهم موافقة القوانين الوضعية، وإعلانات حقوق الإنسان، ومنهم من هو صادق في الدفاع عن الإسلام؛ لكنه أخطأ الطريق حين ألغى حدود الله تعالى، وطوَّع شريعته لحكم الطاغوت.

وقد دل على قتل المرتد ولو لم يحارب حديثان صحيحان:

١- حديث: «مَن بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»[1] وهذا يعم المرتد المحارب وغير المحارب؛ لأنه جعل علة القتل تبديل الدين، وأتى بها بمن الشرطية التي تفيد العموم.

قال ابن العربي - رحمه الله تعالى -: المرتد يقتل بالردة دون المحاربة[2].

وقال العيني - رحمه الله تعالى -: هذا يدل على أن كل من بدل دينه يقتل[3].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة منها: أن المرتد يقتل بكل حال، ولا يضرب عليه جزية، ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلي. ومنها: أن المرتد يقتل وإن كان عاجزاً عن القتال؛ بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال؛ فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد؛ ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد. ومنها: أن المرتد لا يرث، ولا يناكح، ولا تؤكل ذبيحته؛ بخلاف الكافر الأصلي إلى غير ذلك من الأحكام[4].

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) أحكام القرآن: ٢/ ٩٣.
(٣) عمدة القاري: ١٤/ ٢٦٤، وانظر: الروض الأنف: ٣/ ٤٤٦، والزواجر: ٢/ ٧٩٥.
(٤) الفتاوى الكبرى: ٤/ ٣٤٧.

٢- حديث أبي موسى لما أرسله النبي ﷺ لليمن وأتبعه معاذاً - رضي الله عنهما -: وفيه: «قال: لَا أَجْلِسُ حتى يُقْتَلَ قَضَاءُ الله وَرَسُولِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ»[١].

فظاهر الحديث أنه لم يكن محارباً، بدليل أن معاذاً لا يعرف لم أوثق هذا الرجل فسأل عنه قائلاً: ما هذا؟ فأجابه أبو موسى بأنه عاد إلى يهوديته بعد إسلامه، ولم يذكر له محاربة، فهي ردة مجردة، فرفض معاذ - رضي الله عنه - الجلوس حتى يقتل، ونسب ذلك إلى قضاء النبي ﷺ.

وهناك مفكرون آخرون كالغزالي والقرضاوي تهيبوا من رد حد الردة، والطعن في أحاديثه الكثيرة، فحاولوا تلمس العلل له بأن الردة خروج على المجتمع، واستخفاف بالدين، وتمرد على الشرائع، والتسامح مع المرتد قد يؤدي إلى انهيار النظام الإسلامي، فكانت جريمة الردة موازية للاعتداء على النظام العام، ومرادفة للخيانة العظمى في القوانين الوضعية، وهذا لا يتسامح فيه شريعة ولا قانون. ويرى الغزالي أنه لا تفسير لحرية الردة إلا إعطاء الآخرين حرية الإساءة إلى الإسلام، وإهانة عقيدته، والاحتيال على شريعته[٢].

ومع جودة هذه التعليلات، وقوتها في الإقناع بحد الردة فإن التركيز عليها، وجعلها علة لقتل المرتد ينشأ عنه مفسدتان:

الأولى: ضعف التعلق بالنصوص، وهي العلة الحقيقية القاطعة في قتل المرتد، وما ذكروه لا يعدو أن يكون مجرد تلمس لحكم ليست قاطعة ولا تامة:

أما كونها ليست قاطعة فإن الشارع الحكيم قد يكون قصد بحد الردة غير هذه الحكم المذكورة، وأما كونها غير تامة فقد يكون لحد الردة حكم أخرى خفيت على المسلمين.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) حقوق الإنسان للغزالي: ٦٦، وينظر: عناية القرآن الكريم بحقوق الإنسان: ١/ ١٤٨.

والثانية: أن بعض صور الردة يمكن إخراجها من كل هذه التعليلات المذكورة، وحينئذ يقع من عللها بها بين أمرين: إما الأوبة إلى نصوص الردة والتعويل عليها في حكم المرتد، وكان أسهل عليه أن ينحو هذا النحو من البداية.

وإما أن يخرج هذه الصور التي خرجت من هذه التعليلات من الحكم الشرعي، فيبطل في حقها حد الردة.

ومن الصور التي تخرج: لو أن المرتد لم يحارب المسلمين، ولم يطعن في الإسلام، وكان ضرر ردته مقتصراً عليه، فبعض من عللوا حد الردة يرون أن مجرد ردته وظهورها فيه إيهان للإسلام، ودفع غيره إلى الاقتداء به في الردة، فهو خارج على نظام الإسلام، داع إلى الارتداد عنه بلسان الحال إن لم يكن بلسان المقال، قصد ذلك أم لم يقصده، وهذا بلا شك يضيق الردة إلى أقصى حد، ويوسع تطبيق حدها.

لكن ثمة صورة تخرج عن ذلك وهي فيما إذا لم يظهر ردته إلا لمن لا يتأثر بها كالحاكم والعالم ونحوه، فخرج من الإسلام إلى غير دين كسلاً وتثاقلاً عن أداء ما يوجبه الإسلام عليه، واستخفى بذلك عن عامة من يظن أنه قد يتأثر به، ففي هذه الحال لا مناص من التعويل على النص في قتل المرتد، وتسقط كل التعليلات السابقة؛ ولذا فإن اتباع النص، وتعليل الحكم به أسلم وأمكن.

وقد أحسن ابن عاشور حين ذكر الحكمة من قتل المرتد؛ لكنه لم يجعل ذلك علة للحكم، فقال - رحمه الله تعالى -: وحكمة تشريع قتل المرتد - مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل - أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدينَ وجدَه غير صالح، ووجد ما كان عليه قبلَ ذلك أصلحَ، فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضاً تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة، فلو لم يُجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس، ولا نجد شيئاً زاجراً مثل توقع

الموت؛ فلذلك جُعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلاّ على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه[1].

وها هنا أمر مهم لا بد من التنبيه عليه، وهو أن الذين عالجوا قضايا الحرية انطلقوا في ذلك من تقريرات الغربيين وتعليلاتهم لوجوب هذه الحرية في إعلاناتهم ومواثيقهم في حقوق الإنسان، والدول الغربية الحديثة هي دول علمانية لا يضير نظامها المادي الإلحادي الانتقال من دين إلى آخر؛ لأن الأديان عندها سواء، ومبنى أنظمتها على غير الدين.

وموافقة المفكرين المسلمين على تقرير الحرية بأثوابها الغربية بعد إسباغ الشرعية عليها بنصوص من الكتاب والسنة، وتقييدها ببعض قيودها.. هذه الطريقة هي التي جعلتهم يضعفون أمام أحكام شرعية تنقض الحرية بمفهومها الغربي مثل الردة والجزية والرق والجهاد، فمنهم من مسخها وغيرها ليوافق الحرية بمفهومها الغربي المتقرر عنده، ومنهم من اجتهد في تخريجها وتعليلها، ولو أنهم لم يوافقوا على الأصل الغربي في الحرية من البداية لما احتاجوا لكل هذا العناء.

والغربيون قد جعلوا فكرة الحرية بمفهومهم حقيقة مطلقة، ينقلبون على كل ما سواها، ويرفضون اختيار الناس لو اختاروا نقضها، فأشهر منظِّر للحرية جون سيتوارت ميل يقول: لا يسوغ لسلطة تنفيذية أو تشريعية غير متفقة المصالح مع الأمة أن تفرض على الناس ما تراه من الآراء، وأن تعين ما يجوز سماعه من المعتقدات والأقوال... فلنفترض إذاً أن الحكومة متفقة مع الأمة كل الاتفاق، وأنها لا تحدث نفسها مطلقاً باستعمال وسيلة من وسائل الضغط ما لم يكن ذلك تنفيذاً لمشيئة الشعب، فهل إذا شاء الشعب ذلك كان عمله جائزاً مشروعاً؟ إني أنكر عليه ذلك أيما إنكار،

---

(١) التحرير والتنوير: ٢/ ٣٣٦.

فلا اعتراف له بهذا الحق، ولا أراه مصيباً في استعمال هذا الضغط سواء أكان بنفسه أم بواسطة الحكومة؛ لأن هذه السلطة غير مشروعة في ذاتها، ولا يجوز لأي حكومة أن تستعملها البتة، تستوي في ذلك أشرف الحكومات وأرفعها، وأخسها وأوضعها، وهي إذا صدرت بمشيئة الشعب وموافقته كانت أفظع وأشنع مما لو صدرت برغمه ومعارضته[1].

فهو يقرر أن اختيار الشعب يلغى، ويمارس عليه الاستبداد إن كانت حريته تؤدي به إلى اختيار الحكم الشمولي، فجعل الحرية بمفهومها الغربي الليبرالي حقاً مطلقاً، ونهائياً لا يتطرق إليه الباطل بوجه، وكان الأجدر بالكتاب المسلمين أن يسلطوا الضوء على نقطة الضعف هذه في معالجة الحرية، لا أن يقرروها كما هي في الغرب إلا ببعض القيود، ثم تضعف معالجتهم في كثير من التفصيلات؛ بسبب أنهم وافقوا على أصل باطل، وحتماً سيتعارض هذا الباطل مع كثير مما هو حق ثابت في دينهم؛ ذلك أن الأصل في الإسلام تعبيد الناس لله تعالى في كل شؤونهم، والأصل في الفكر الغربي المادي إطلاق الناس من العبودية لأي شيء إلا عبودية الأهواء، والأهواء أحياناً توافق بعض الشرائع، لكن معارضتها لها أكثر من موافقتها، وهذان الأصلان الشرعي والغربي متعارضان.

ومما يوضح ذلك لنعرف زيف مبدأ الحرية بالمفهوم الغربي، فإنه يجب علينا أن نضع في مقابل هذه العلمانية الليبرالية إيديلوجيات شمولية استبدادية تخالفها كالاشتراكية والنازية والفاشية ونحوها، فإننا سنجد أن دعاة الحرية من الغربيين لا يمكن أن يتهاونوا في تسرب هذه الأفكار إلى شعوبهم، وسيتعاملون معها ومع دعاتها بكل حزم وقوة؛ لأنها تشكل خطراً على المنظومة الليبرالية؛ ولذا كان من مآزق منظري الحرية: ماذا لو أن الناس اختاروا عن طريق الانتخابات نظاماً شمولياً

(١) الحرية، ترجمة: السباعي: ٣٧.

يحكمهم؟ هنا لا يمكن أن يتسامح دعاة الحرية، ولا بد أن ينقلبوا على حق الناس في حرية اختيارهم، كما فعلوا في انتخابات الجزائر بحجة أن الإسلام نظام شمولي، فلا يصلح للحكم؛ لأنه سيقضي على الحرية بالمفهوم الغربي، وكما فعلوا قبل ذلك مع التنظيمات الشيوعية في الدول الأوروبية إبان قوة المد الشيوعي، وقد سئل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل: لو قرر البرلمان البريطاني أن تكون بريطانيا شيوعية بالأغلبية فهل توافق أنت على ذلك وأنت مخلص للديمقراطية والنظام البرلماني، فأجاب على الفور: لا بالطبع؛ لأن البرلمان في هذه الحال المفترضة يتنكر لأسس الديمقراطية والنظام البرلماني، ويقيم دكتاتورية البروليتاريا التي هي صورة الحكم الشيوعي، فكأن البرلمان يلغي أسس وجوده، وقد انتخب أعضاؤه لحماية تلك الأسس التي قامت عليها الدولة ودستورها ومؤسساتها كلها[(١)].

وفي مناظرة دعاة الحرية من الغربيين والليبراليين العرب فيما يتعلق بحد الردة فإنه يحسن الاحتجاج عليهم بقتل الجاسوس، ففي القانون الفرنسي المادة (٧٦) مرسوم ١٩٣٩م: يعد متهماً بالخيانة، ويعاقب بالإعدام كل فرنسي يسلم لسلطة أجنبية، أو لأحد من عملائها تحت أي شكل كان وبأي وسيلة كانت سرّاً للدفاع الوطني، أو الذي يتحصل بأي وسيلة كانت على حيازة سر من هذا النوع بهدف تسليمه إلى سلطة

(١) لم أقف على من عالج هذه القضية المهمة ممن كتبوا في الحرية وتناولوا الدفاع عن حد الردة سوى محمد فتحي عثمان في كتابه: حقوق الإنسان بين الشرع والقانون: ١٠٣ . لكنه أخطأ حين قرر أن العلمانية ليست عقيدة حتى تقارن بها العقائد، وحينئذ تكون المقارنة بين المعتقد السياسي للدولة العلمانية وما يخالفها من إيدلوجية سياسية كالشيوعية مقابل الليبرالية.

وهذا فيه نظر لأن العقيدة ما ينعقد عليه القلب سواء أكان حقاً أم باطلاً، فتدخل العلمانية والليبرالية في مسمى العقيدة؛ ولذا سمى الله تعالى شرك قريش ديناً ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾، وسمى الهوى إلهاً في موضعين من القرآن في قوله تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾ وقوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾. وإذا كان الهوى إلهاً يعبد من دون الله تعالى فإن النظام العلماني بمختلف إيدلوجياته ما هو إلا من نتاج الهوى.

أجنبية، وكذلك كل فرنسي شارك متعمداً في عملية الإطاحة بمعنويات الجيش، أو الأمة بهدف المساس بالدفاع الوطني[1].

والمرتد يوهن المسلمين خروجه من الإسلام، ويخفض معنوياتهم، ويكون مظنة خطر عليهم، فهل يصح أن يجيز الغربيون قتل الجاسوس؛ لأنه خرج على دنياهم ويعيبون على المسلمين قتل من خرج عن دينهم وقد كان منهم؟! ودين المسلمين أغلى عندهم من دنيا الغربيين عندهم.

مع ملاحظة أن الجاسوس له مصلحة شخصية من تجسسه؛ لما يتقاضاه ممن يتجسس لهم من أموال طائلة تغنيه العمر كله، وقد يكون فقيراً محتاجاً إلى التجسس لإزالة فقره ومع ذلك لم يعذروه، ونصت قوانينهم على قتله، فكيف يحتجون على المسلمين في قتل المرتد الذي قد يرتد بلا مصلحة دنيوية؟!

ومرة احتج علي بعض المستشرقين الغربيين بعد أن وافق على معاقبة المرتد بالقتل إذا كان كافراً وأسلم؛ لأنه اختار الإسلام بنفسه، لكن لماذا يقتل من ولد في الإسلام ثم ارتد عنه وهو لم يختر الإسلام أصلاً، ولم يخير بينه وبين غيره؟!

فأجبته: وكذلك الجاسوس الفرنسي الذي ولد في فرنسا لم يختر أن يكون مواطناً فرنسياً، ومع ذلك لا يفرق القانون الفرنسي -وكذلك سائر القوانين الوضعية الغربية- في إيقاع عقوبة الإعدام على الجاسوس بين أن يكون مواطناً فرنسياً بالولادة أو بالتجنس.

---

(١) التجسس الدولي والحماية الجنائية للدفاع الوطني وأمن الدولة: ١٤٠. وبعض القوانين تفرق بين الخيانة العظمى والتجسس، فتجعل الخيانة العظمى لمن لديه جنسية البلد الذي يتجسس عليه، وتجعل التجسس لمن ليس لديه جنسية البلد الذي يتجسس عليه، وعلى هذا الأساس يقوم القانون الفرنسي، وتبعه في ذلك القانون المغربي والجزائري والتونسي، بينما لا تفرق من الجهة القانونية كل من القانون المصري والسوري والعراقي واللبناني والكويتي. ينظر المصدر السابق: ١٤١-١٤٢، والقانون الجنائي الخامس: ١/ ٨٣.

المطلب الرابع
أدلة نفاة حد الردة ونقدها

استدل من أرادوا إبطال حد الردة بأدلة كثيرة[1]:

الدليل الأول: أن القرآن تعرض للردة، ولم يذكر عقوبة دنيوية لها، وذلك في آيات كثيرة، ومنها:

١- قول الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [البقرة: ١٠٩].

٢- وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن

(١) لا إكراه في الدين، جودت سعيد: ٣٦-٣٧، ولا إكراه في الدين، طه العلواني: ٨٥-١٢٥، وحد الردة، أحمد صبحي منصور: ٧٠، والإسلام دين الفطرة والحرية: ١٥٤، والجنايات وعقوبتها في الإسلام وحقوق الإنسان: ٢٠، وفي أصول النظام الجنائي في الإسلام: ١٤٣، والإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي: ٦١، وحرية الاعتقاد في الإسلام، جمال البنا: ٥٥-٥٦، والإسلام وحقوق الإنسان محمد عبد الملك المتوكل: ٩٠، وحقوق الإنسان في الإسلام، فهمي جدعان: ٢١٢.

يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٧].

٣- وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ [آل عمران: ٩٠].

ومنهم من يخلط بين آيات التحذير من الشرك والآيات الواردة في المنافقين ويحشد الجميع؛ ليثبت أن القرآن تعرض للردة ولم يرتب عليها عقوبة دنيوية.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن القرآن دل على قتل المنافق إن ظهر نفاقه في ثلاث آيات هي قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣] وتكررت الآية في سورة التحريم آية (٩) وقوله تعالى: ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلا قَلِيلاً ﴿٦٠﴾ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٠ - ٦١] وحقيقة المنافق إذا أظهر نفاقه أنه مرتد في الظاهر، وإن كان في الأصل كافراً في الباطن، لكن لم نؤمر إلا بالحكم على الظاهر، وترك السرائر.

الوجه الثاني: أن الله تعالى أمر بطاعة رسوله ﷺ فقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢] وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

وليس من طاعة الله تعالى ولا طاعة رسوله ﷺ أن تعطل حدود الله تعالى بضرب آيات كتاب الله تعالى بعضها ببعض، وبضرب سنة النبي ﷺ بكتاب الله تعالى كما يفعله من أراد إبطال حد الردة.

وقد أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وسنة نبيه ﷺ في قوله سبحانه: ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ﴾ [النساء: ٥٩] والرد إلى الرسول ﷺ بعد موته هو الرد إلى سنته، وحكى الشنقيطي الإجماع عليه فقال - رحمه الله تعالى -: وأجمع المسلمون على أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه هو الرد إليه في حضوره وحياته وإلى سنته في غيبته وبعد مماته[1].

وإبطال ما دلت عليه السنة الصحيحة من قتل المرتد، وضربها ببعض آي الكتاب فيه رد للسنة وليس رداً إليها كما أمر الله تعالى.

الوجه الثالث: دل إجماع الصحابة - رضي الله عنهم -، ثم إجماع من بعدهم من العلماء عبر القرون، ومن مختلف المذاهب الفقهية على قتل المرتد قبل أن يحدث مبتدعة العصر القول بتعطيل حد الردة، كما دل على أن الصحابة - رضي الله عنهم -، وبعدهم التابعون، وبعدهم العلماء من مختلف المذاهب، وعلى اختلاف تخصصاتهم في التفسير والحديث والفقه لم توجد عندهم مشكلة في الآيات التي ورد فيها ذكر الارتداد عن الدين ولم يذكر فيها حد الردة، ولم يثر أحد منهم أن ثمة تعارضاً بين آيات القرآن في ذكر الارتداد وبين الأحاديث التي فيها قتل المرتد، وأن إحداث إشكال بينها هو قول حادث أريد منه إسقاط قتل المرتد لصالح القوانين الوضعية وإعلانات حقوق الإنسان.

وهذا يعني أحد أمرين: إما أن الصحابة - رضي الله عنهم - والتابعين والأئمة الأربعة وتلامذتهم وأتباعهم عبر القرون كانوا مجتمعين على ضلالة، ولم يفهموا دلالات الكتاب والسنة حتى جاء المعاصرون فاكتشفوا أن دلالات آيات القرآن

---

(١) أضواء البيان: ٤/ ٢٠٠.

تعارض أحاديث قتل المرتد، أو أن هذا القول محدث، وأن المعاصرين اخترعوا هذا التعارض لإبطال حد الردة. والأول غير ممكن؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، فكان الحمل على الثاني.

الدليل الثاني: استدلوا بالآيات التي فيها ذكر مقولات المنافقين وعدم مؤاخذة النبي ﷺ لهم بها، وهي آيات كثيرة جداً منها:

١- قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٣].

٢- قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلاءِ دِينُهُمْ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٤٩].

٣- قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [التوبة: ٦١].

والجواب عنه من أوجه:

الوجه الأول: أن مما ذكروه من الآيات فيه تنقص المنافقين للنبي ﷺ وشتم له، ومن شتم النبي ﷺ وجب قتله، قال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى -: من سب النبي ﷺ تضرب عنقه[١] وهذا محل إجماع من الصحابة - رضي الله عنهم -، ونقل الإجماع عليه غير واحد من أهل العلم:

١- قال ابن المنذر - رحمه الله تعالى -: وأجمعوا على أن من سب النبي ﷺ له القتل[٢].

---

(١) مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله: ٤٣١

(٢) الإجماع: ١٢٢، وينظر: معالم السنن: ٣/ ٢٩٦، والصارم المسلول: ٢/ ١٣

٢- وقال القاضي عياض - رحمه الله تعالى -: اعلم وفقنا الله وإياك أن جميع من سب النبي ﷺ، أو عابه، أو ألحق به نقصاً في نفسه أو نسبه أو دينه، أو خصلة من خصاله، أو عرض به، أو شبهه بشيء على طريق السب له، أو الإزراء عليه، أو التصغير لشأنه، أو الغض منه والعيب له فهو ساب له، والحكم فيه حكم الساب، يقتل كما نبينه، ولا نستثني فصلاً من فصول هذا الباب على هذا المقصد، ولا نمتري فيه تصريحاً كان أو تلويحاً. وكذلك من لعنه أو دعا عليه، أو تمنى مضرة له، أو نسب إليه ما لا يليق بمنصبه على طريق الذم، أو عبث في جهته العزيزة بسخف من الكلام وهجر، ومنكر من القول وزور، أو عيره بشيء مما جرى من البلاء والمحنة عليه، أو غمصه ببعض العوارض البشرية الجائزة والمعهودة لديه. و هذا كله إجماع من العلماء وأئمة الفتوى من لدن الصحابة رضوان الله عليهم إلى هلم جراً[(١)].

٣- وقال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: وتحرير القول فيها أن الساب إن كان مسلماً فإنه يكفر ويقتل بغير خلاف، وهو مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم[(٢)].

ومستند الإجماع أحاديث عدة منها:

١- حديث ابن عباس - رضي الله عنه - في قصة الأعمى الذي قتل أم ولده؛ لأنها كانت تشتم النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «ألا اشْهَدُوا أَنَّ دَمَهَا هَدَرٌ»[(٣)] فأقره النبي ﷺ على قتلها وأهدر دمها مع أنه نهى عن قتل النساء، مما يدل على أن شاتمة النبي ﷺ مخصوصة من النهي.

---

(١) الشفا: ٢/ ١٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٢/ ١٦

(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ: ٤/ ١٢٩، رقم (٤٣٦١) والنسائي في المجتبى، كتاب تحريم الدم، باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ: ٧/ ١٠٧، رقم (٤٠٧٠) وصححه الحاكم، وقال على شرط مسلم: ٤/ ٣٩٤، رقم (٨٠٤٤).

٢- حديث أَبي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ - رضي الله عنه - قال: «أَغْلَظَ رَجُلٌ لِأَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فقلت: أَقْتُلُهُ؟ فَانْتَهَرَنِي وقال: ليس هذا لِأَحَدٍ بَعْدَ رسول الله ﷺ»(١).

قال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: فعلم أن النبي ﷺ كان له أن يقتل من سبه ومن أغلظ له، وأن له أن يأمر بقتل من لا يعلم الناس منه سبباً يبيح دمه، وعلى الناس أن يطيعوه في ذلك؛ لأنه لا يأمر إلا بما أمر الله به، ولا يأمر بمعصية الله قط؛ بل من أطاعه فقد أطاع الله(٢).

٣- أن عبد اللهَ بن أُبَيٍّ بن سلول قال كما حكى الله تعالى عنه: ﴿**لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ**﴾ [**المنافقون**: ٨] فَبَلَغَ النبي ﷺ فَقَامَ عُمَرُ فقال: «يا رَسُولَ الله دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هذا الْمُنَافِقِ، فقال النبي ﷺ: دَعْهُ لَا يَتَحَدَّثُ الناس أَنَّ مُحَمَّداً يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»(٣).

ووجه الدلالة منه أن النبي ﷺ لم يعترض على قتل المنافق إذا أظهر شيئاً من نفاقه؛ بل كان منعه لعلة أخرى، وهي خشية حديث الناس فيه ﷺ وهم لا يعرفون حال هذا المنافق، فلو كان قتل من أظهر النفاق ممنوعاً لعلق النبي ﷺ المنع به.

٤- في حادثة الإفك صعد النبي ﷺ المنبر: «فَاسْتَعْذَرَ يَوْمَئِذٍ من عبد الله بن أُبَيٍّ ابن سَلُولَ قالت عائشة - رضي الله عنها -: فقال رسول الله ﷺ وهو على الْمِنْبَرِ: يا

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ: ٤/ ١٢٩، رقم (٤٣٦٣) والنسائي في المجتبى، كتاب تحريم الدم، باب الحكم فيمن سب النبي ﷺ: ٧/ ١٠٨، (٤٠٧١).

(٢) الصارم المسلول: ٢/ ١٩٤.

(٣) رواه من حديث جابر - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾: ٤/ ١٨٦١، رقم (٤٦٢٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً: ٤/ ١٩٩٨، رقم (٢٥٨٤).

مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ من يَعْذِرُنِي من رَجُلٍ قد بَلَغَنِي أَذَاهُ في أَهْلِ بَيْتِي فَوَ الله ما عَلِمْتُ على أَهْلِي إلا خَيْراً وَلَقَدْ ذَكَرُوا رَجُلاً ما عَلِمْتُ عليه إلا خَيْراً وما كان يَدْخُلُ على أَهْلِي إلا مَعِي فَقَامَ سَعْدُ بن مُعَاذٍ الْأَنْصَارِيُّ فقال: يا رَسُولَ الله، أنا أَعْذِرُكَ منه إن كان من الْأَوْسِ ضَرَبْتُ عُنُقَهُ وَإِنْ كان من إِخْوَانِنَا من الْخَزْرَجِ أَمَرْتَنَا فَفَعَلْنَا أَمْرَكَ، قالت: فَقَامَ سَعْدُ بن عُبَادَةَ وهو سَيِّدُ الْخَزْرَجِ وكان قبل ذلك رَجُلاً صَالِحاً وَلَكِنْ احْتَمَلَتْهُ الْحَمِيَّةُ فقال لِسَعْدٍ: كَذَبْتَ لَعَمْرُ الله لَا تَقْتُلُهُ ولا تَقْدِرُ على قَتْلِه، فَقَامَ أُسَيْدُ بن حُضَيْرٍ وهو بن عَمِّ سَعْدٍ فقال لِسَعْدِ بن عُبَادَةَ: كَذَبْتَ لَعَمْرُ الله لَنَقْتُلَنَّهُ فَإِنَّكَ مُنَافِقٌ تُجَادِلُ عن الْمُنَافِقِينَ»[1].

ويتضح من هذا الحديث أن قتل المنافق إن أظهر نفاقه كان مستقراً عند الصحابة - رضي الله عنهم -، فقاله سعد بن معاذ وأسيد بن حضير، ولم ينكر النبي ﷺ ذلك عليهما - رضي الله عنهما -.

الوجه الثاني: انعقاد الإجماع على أن من علم نفاقه فلا يقر عليه؛ بل يؤخذ به، كما نقله القرافي[2].

الوجه الثالث: أنه يلزم المستدلين بهذه الأدلة أن يجيزوا شتم النبي ﷺ، والقدح فيه، والنيل من عرضه الشريف، والصد عن دعوته، وتبييت الأذى له، وأن من فعل ذلك لا يعاقب؛ لأن النبي ﷺ لم يعاقب المنافقين على مقولاتهم وأفعالهم المتضمنة لكل ذلك، وهم لا يقولون به، ولو قالوا به لنقضوا أصلهم في تحوير حدِّ المرتد على المحارب؛ لأن ما نقل عن المنافقين محاربة صريحة، ولما كان ذلك من لوازم قولهم

(١) رواه من حديث عائشة - رضي الله عنها -: البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات، باب تعديل النساء بعضهن بعضاً: ٢/ ٩٤٤، رقم (٢٥١٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف: ٤/ ٢١٢٩، رقم (٢٧٧٠).

(٢) الذخيرة: ١٢/ ٣٩

علم فساده؛ لأنه يبطل جانباً كبيراً من العقوبات في الإسلام، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم كما قال العلماء[1].

الوجه الرابع: أن أفعال المنافقين في العهد النبوي، وترك النبي ﷺ لهم يخرج على ما يلي:

الأول: أنهم كانوا يستخفون بنفاقهم، ويسرون مقولاتهم ولا يعلنونها؛ ولذلك خفي على النبي ﷺ كثير منهم، كما خفي أعظمهم أو كلهم على الصحابة - رضي الله عنهم -، وقد دل على ذلك أدلة كثيرة منها:

١- قول الله تعالى: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِءُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ٦٤] وصنع الله تعالى ذلك بهم في سورة التوبة إذ فضحتهم، وأخرجت مكنون قلوبهم، حتى سميت الفاضحة[2].

٢- قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] فالآية صريحة في أن النبي ﷺ كان لا يعلم عنهم.

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٠] قال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: وهذا في الحقيقة ليس بتعريف تام؛ بل هو لفظ يشير إليهم على الإجمال لا أنه سمى أحداً[3]، وقال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: هذا من باب التوسم فيهم بصفات يعرفون بها لا أنه يعرف جميع من عنده من أهل النفاق والريب على التعيين[4].

---

(١) ينظر: المحصول للرازي: ١/ ٤١٥، والجواب الصحيح: ٤/ ٧، وإرشاد الفحول: ٥٠.
(٢) ينظر: تفسير ابن جزي: ٢/ ٧٩، والدر المنثور ٤/ ٢٢٩.
(٣) تفسير ابن عطية: ٥/ ١٢٠.
(٤) تفسير ابن كثير: ٢/ ٣٨٥.

٤- حديث حُذَيْفَةَ بن الْيَمَانِ - رضي الله عنهما - قال: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ الْيَوْمَ شَرٌّ منهم على عَهْدِ النبي ﷺ، كَانُوا يَوْمَئِذٍ يُسِرُّونَ وَالْيَوْمَ يَجْهَرُونَ[1].

وهذا نص صريح من أعلم الصحابة - رضي الله عنهم - بالمنافقين، وأمين سر النبي ﷺ فيهم بأنهم كانوا مستخفين، فكان النبي ﷺ يعاملهم بما يظهرون، ويكل سرائرهم إلى الله تعالى، ولا يعاملهم بعلمه في بعضهم.

الثاني: أنه إذا بدا من المنافقين بعض ما يؤخذون به من أقوال تترسوا بالحلف لرد العقوبة عنهم؛ كما قال الله تعالى: فيهم ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ [المنافقون: ٢] وفي آية أخرى: ﴿وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [المجادلة: ١٤] قال ابن جزي - رحمه الله تعالى -: يعني أن المنافقين كانوا إذا عوتبوا على سوء أقوالهم وأفعالهم حلفوا أنهم ما قالوا ولا فعلوا، وقد صدر ذلك منهم مراراً كثيرة هي مذكورة في السير[2].

وفي القرآن آيات كثيرة تدل على ذلك منها قول الله تعالى: ﴿جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ [النساء: ٦٢] وقوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ﴾ [التوبة: ٥٦] وقوله تعالى: ﴿يَحْلِفُونَ بِاللّهِ مَا قَالُوا﴾ [التوبة: ٧٤].

الثالث: أنه إذا ثبت عليهم ما يؤاخذون به أبدوا أعذارهم، وقدموا اعتذارهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِاللّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢] وقال تعالى: ﴿يَعْتَذِرُونَ إِلَيْكُمْ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٩٤].

قال ابن الجوزي - رحمه الله تعالى -: إنما أمر بقتال من أظهر كلمة الكفر وأقام عليها، فأما من إذا أطلع على كفره أنكر وحلف وقال إني مسلم فإنه أمر أن يأخذه

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه: ٦/ ٢٦٠٤، رقم (٦٦٩٦).

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل: ٤/ ١٠٥.

بظاهر أمره ولا يبحث عن سره[1].

الرابع: أن علة ترك بعضهم مع ثبوت الجرم عليهم منصوص عليها، ولا تحتاج إلى اجتهاد، وهي أن عمر - رضي الله عنه - قال في ابن سلول: «يا رَسُولَ الله دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هذا المُنَافِقِ، فقال النبي ﷺ: دَعْهُ لَا يَتَحَدَّثُ الناس أَنَّ مُحَمَّداً يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»[2] وفي حادثة أخرى قال ﷺ: «مَعَاذَ الله أَنْ يَتَحَدَّثَ الناس أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي»[3].

وقال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: ووجه ترك رسول الله ﷺ المنافقين بالمدينة أنهم لم يكونوا مجلحين، بل كان كل مغموص عليه إذا وقف ادعى الإسلام، فكان في تركهم إبقاء وحياطة للإسلام، ومخافة أن تنفر العرب إذا سمعت أن محمداً ﷺ يقتل من يظهر الإسلام[4].

لكن بعد نزول براءة وفضيحتهم فيها، والأمر بجهادهم والإغلاظ عليهم لم يعودوا يظهرون شيئاً من نفاقهم؛ لعلمهم أنهم يؤاخذون به؛ ولذا لم ينقل عنهم في السير قول أو فعل بعد تبوك ناهضوا فيه رسول الله ﷺ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: فلما رأى من بقي من المنافقين ما صار الأمر إليه من عز الإسلام وقيام الرسول بجهاد الكفار والمنافقين أضمروا النفاق

---

(١) زاد المسير: ٣/ ٤٧٠.

(٢) رواه من حديث جابر - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي القَوْمَ الفَاسِقِينَ﴾: ٤/ ١٨٦١، رقم (٤٦٢٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً: ٤/ ١٩٩٨، رقم (٢٥٨٤).

(٣) رواه من حديث جابر - رضي الله عنه -: مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفتهم: ٢/ ٧٤٠، رقم (١٠٦٣).

(٤) تفسير ابن عطية: ٣/ ٥٩.

فلم يكن يسمع من أحد من المنافقين بعد غزوة تبوك كلمة سوء، وماتوا بغيظهم حتى بقي منهم أناس بعد موت النبي ﷺ يعرفهم صاحب السر حذيفة فلم يكن يصلي عليهم هو، ولا يصلي عليهم من عرفهم لسبب آخر مثل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، فهذا يفيد أن النبي ﷺ كان يحتمل من الكفار والمنافقين قبل براءة ما لم يكن يحتمل منهم بعد ذلك[1].

الدليل الثالث: حديث أبي سَعِيدٍ - رضي الله عنه - قال: «بَيْنَا النبي ﷺ يَقْسِمُ جاء عبد الله بن ذِي الْخُوَيْصِرَةِ التَّمِيمِيُّ فقال: اعْدِلْ يا رَسُولَ الله، فقال: ويحك، وَمَنْ يَعْدِلُ إذا لم أَعْدِلْ؟!»[2].

والجواب عنه من وجهين:

الأول: أن النبيﷺ تركه لئلا تثور فتنة بين الناس؛ لأن ظاهر حاله ومن معه الصلاح؛ وليتألف قومه على الإسلام، ويؤيد ذلك ما جاء في تعليل تركه؛ فإن عمر - رضي الله عنه - لما قال: «ائذن لي فأضرب عُنُقَهُ، قال: دَعْهُ فإن له أَصْحَاباً» وبهذا المعنى بوب البخاري على الحديث فقال: بَاب من تَرَكَ قِتَالَ الْخَوَارِجِ لِلتَّأَلُّفِ ولئلا يَنْفِرَ الناس عنه[3].

قال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: ظاهره أن ترك الأمر بقتله بسبب أن له أصحاباً بالصفة المذكورة، وهذا لا يقتضي ترك قتله مع ما أظهره من مواجهة النبي ﷺ بما واجهه، فيحتمل أن يكون لمصلحة التألف كما فهمه البخاري؛ لأنه وصفهم

---

(١) الصارم المسلول: ٢/ ٤١٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتألف ولئلا ينفر الناس عنه: ٦/ ٢٤٥٠، رقم (٦٥٣٤) ومسلم في الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم: ٢/ ٧٤٤، رقم (١٠٦٤).

(٣) صحيح البخاري: ٦/ ٢٤٥٠.

بالمبالغة في العبادة مع إظهار الإسلام فلو أذن في قتلهم لكان ذلك تنفيراً عن دخول غيرهم في الإسلام[1].

الثاني: جاء في رواية مرسلة أن النبي ﷺ أرسل بعد ذلك في إثره من يقتله، ويحمل هذا على أن ثوران الفتنة بقتله قد أمن، فلذلك أمر به، كما روى الشعبي أن النبي ﷺ دعا أبا بكر فقال: «اذهب فاقتله، فذهب فلم يجده، فقال: لو قتلته لرجوت أن يكون أولهم وآخرهم»[2].

الدليل الرابع: أن الشفاعة في الحدود لا تجوز، وقد شفع عثمان - رضي الله عنه - في ابن أبي سرح، فلو كان للردة حد لما قبل النبي ﷺ شفاعة عثمان فيه؛ لأنه ﷺ قد أنكر على أسامة - رضي الله عنه - في المخزومية التي سرقت، وقال له: «أَتَشْفَعُ في حَدٍّ من حُدُودِ الله؟»[3].

والجواب عن ذلك: أن ابن أبي سرح تاب من ردته، ولم يبق عليها، وحسنت

---

(١) فتح الباري: ١٢/ ٢٩٣.

(٢) عزاه ابن تيمية وابن حجر للأموي في المغازي، وهو مرسل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهذا الحديث مرسل ومخرجه عن مجالد وفيه لين، لكن له ما يؤيد معناه فإنه قد تقدم أن عمر قتل الرجل الذي لم يرض بحكم النبي ﷺ ونزل القرآن بإقراره على ذلك، ينظر: الصارم المسلول: ٢/ ٣٤٤، وفتح الباري: ١٢/ ٢٩٣.

وقصة الرجل الذي لم يرض بحكم النبي ﷺ فقتله عمر رواها ابن أبي حاتم في تفسيره: ٣/ ٩٩٤، وعزاها الزيلعي لابن مردويه، وقال: وهو مرسل وابن لهيعة ضعيف، ينظر: تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف: ١/ ٣٣٠، والعجاب في بيان الأسباب: ٢/ ٩٠٨-٩٠٩، والفتح السماوي: ٢/ ٤٩٨.

(٣) رواه من حديث عائشة - رضي الله عنها -: البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان: ٦/ ٢٤٩١، رقم (٦٤٠٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود: ٣/ ١٣١٥، رقم (١٦٨٨).

توبته، وشهد فتح مصر وغزا أفريقية (تونس) وغيرها، وولاه عمر وعثمان - رضي الله عنهما - ومات مسلماً[1].

وإنما أراد النبي ﷺ قتله؛ لأن ردته كانت مغلظة بسبب طعنه في النبي ﷺ، فلما شفع فيه عثمان - رضي الله عنه - قبل شفاعته في إسقاط حقه ﷺ لما طعن فيه، لا في إسقاط الحد عنه؛ لأنه سقط بتوبته، والمرتد إذا تاب حقن دمه؛ ولذلك يستتاب قبل أن يقتل.

ودليل أنه تاب من ردته حديث سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه - وفيه: «وَأَمَّا بن أبي سَرْحٍ فإنه اخْتَبَأَ عِنْدَ عُثْمَانَ بن عَفَّانَ فلما دَعَا رسول الله ﷺ الناس إلى الْبَيْعَةِ جاء بِهِ حتى أَوْقَفَهُ على رسول الله ﷺ فقال: يا نَبِيَّ الله، بَايِعْ عَبْدَ الله فَرَفَعَ رَأْسَهُ فَنَظَرَ إليه ثَلَاثاً كُلُّ ذلك يَأْبَى فَبَايَعَهُ بَعْدَ ثَلَاثٍ»[2].

وذكر أهل السير: أن ابن أبي سرح جاء إلى عثمان - رضي الله عنه -، وكان أخاه من الرضاعة فقال: يا أخي إني والله اخترتك فاحتبسني ها هنا واذهب إلى محمد فكلمه فيَّ فإن محمداً إن رآني ضرب الذي فيه عيناي، إن جرمي أعظم الجرم؛ وقد جئت تائباً[3].

قال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: فكذلك لما تمكن النبي ﷺ من ابن أبي سرح أهدر دمه لما طعن في النبوة وافترى عليه الكذب، مع أنه قد أمّن جميع أهل مكة

---

(١) ينظر: المنتظم: ٥/ ١٤٤-١٤٥، ومختصر تاريخ دمشق: ٤/ ٢٠٧.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد: ٤/١٢٨، رقم (٤٣٥٩)، والنسائي في سننه، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد: ٧/ ١٠٥-١٠٦، رقم (٤٠٦٧) وصححه الحاكم، وقال: على شرط مسلم: ٣/ ٤٧.

(٣) رواه الواقدي في المغازي: ٢/ ٢٧٩-٢٨٠، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخه: ٢٩/ ٣٤-٣٥.

الذين قاتلوه وحاربوه أشد المحاربة، ومع أن السنة في المرتد أنه لا يقتل حتى يستتاب، إما وجوباً وإما استحباباً . . . وفي ذلك دليل على أن جرم الطاعن على رسول ﷺ، الساب له أعظم من جرم المرتد، ثم إن إباحة النبي ﷺ دمه بعد مجيئه تائباً مسلماً وقوله: هلا قتلتموه، ثم عفوه عنه بعد ذلك دليل على أن النبي ﷺ كان له أن يقتله، وأن يعفو عنه ويعصم دمه، وهو دليل على أن له ﷺ أن يقتل من سبّه، وإن تاب وعاد إلى الإسلام[1].

الدليل الخامس: أن النبي ﷺ لم يقتل مرتداً ولا مرتدة، والأحاديث الواردة ضعيفة.

قال د. طه العلواني: مما ثبت واستفاض عنه عليه الصلاة والسلام أنه ما قتل مرتداً طيلة حياته الشريفة، وقد أكد الإمام الشافعي ذلك بقوله: وقد آمن بعض الناس ثم ارتد ثم أظهر الإيمان فلم يقتله رسول الله ﷺ[2].

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن كلام الشافعي ليس فيه ما أرادوا، وبيان ذلك من وجهين:

١- أنه ذكر إظهارهم للإيمان، ومن أظهر الإيمان بعد ردته لا يقتل؛ ولذا كان الأرجح في الردة المجردة استتابة صاحبها لعله يرجع.

٢- أن العلواني في سبيل نفي حد الردة مارس نوعاً من التدليس على الشافعي - رحمه الله تعالى -؛ لأنه بتر نص الشافعي ولم يأت به كاملاً، ولو أن العلواني اختار غير الشافعي من الأئمة؛ لأن الشافعي أشدهم على الكفار سواء أكانوا مرتدين أم كان كفرهم أصلياً، فهو يرى أن قتل الكافر لأجل كفره خلافاً لبقية الأئمة.

---

(١) الصارم المسلول: ٢/ ٢٣٤.

(٢) لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين: ١١٨، و١٢٢، وعزاه للبيهقي في السنن والآثار: ١٢/ ٢٥٠-٢٥٢.

والنص الذي أسقط منه العلواني ما لم يعجبه هو قول الشافعي - رحمه الله تعالى -: وقد آمن بعض الناس ثم ارتد ثم أظهر الإيمان فلم يقتله رسول الله ﷺ، وقتل من المرتدين من لم يظهر الإيمان[1] فنص الشافعي على أنه ﷺ قتل من المرتدين من لم يظهر الإيمان.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ أمر بقتل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة، وكان قد أسلم ثم ارتد، وردته مغلظة؛ لأنه آذى النبي ﷺ، وقد يقول المخالف بأنه محارب، فيجاب بالذي يليه.

الوجه الثالث: أن أبا موسى ومعاذاً - رضي الله عنهما - قتلا الذي ارتد مع أن ردته مجردة، مما يدل على أن القتل كان لمجرد الارتداد، وقد نسب معاذ قتله إلى قضاء النبي ﷺ.

الوجه الرابع: أن النبي ﷺ أمر بقتل المرتد، والأمر أقوى من مجرد الفعل؛ لتطرق الاحتمال إلى الفعل بكونه خاصاً أو دالاً على الجواز، وأما الأمر فالأصل فيه الوجوب إلا بقرينة تصرفه عنه. وقد ذكر الأصوليون أن القول أقوى من الفعل[2]، وعللوا ذلك بأوجه منها:

١- أن دلالة القول تستغني عن الفعل، ودلالة الفعل لا تستغني عن القول، والمستغني أقوى من المحتاج.

---

(١) الأم: ٦/ ١٦٦، وعنه البيهقي في السنن الكبرى: ٨/ ١٩٦، وفي معرفة السنن والآثار: ٦/ ٣٠٥. وقد نبه على تدليس العلواني على الشافعي - رحمه الله تعالى - الشيخ عبد الله رمضان موسى في كتابه كشف أباطيل بعض المناهج المعاصرة: ١/ ٣٩١-٣٩٣.

(٢) ينظر: المحصول: ٣/٣٨٨، والإحكام للآمدي: ١/ ٢٥٠، والبحر المحيط في أصول الفقه: ٣/ ٧٤، والتقرير والتحرير: ٣/ ٥٢.

٢- أن القول معلوم بأنه يتناولنا، أما الفعل فتناوله لنا مشكوك، والمعلوم يقدم على المشكوك[١].

٣- أن القول قابل للتأكيد بقول آخر وليس كذلك الفعل[٢].

قال ابن النجار - رحمه الله تعالى -: التحقيق أن القول أقوى في الدلالة على الحكم[٣] ولهذا اتفق على دلالة القول، بخلاف دلالة الفعل[٤].

قلت: فكيف إذا كان دليلهم تركاً، والترك أضعف من الفعل.

الدليل السادس: قول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ويرون أنه كما لا يجوز إكراه أحد على الدخول في دين الإسلام، فكذلك لا يكره على البقاء عليه؛ لعموم نفي الإكراه في الآية وهذا الفريق انقسم إلى قسمين:

القسم الأول: من جعل هذه الآية قاعدة كلية لا تنسخ، ولا يخصصها شيء، وكل ما عارضها يجب تأويله[٥].

قال الريسوني: فقضية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هي قضية كلية محكمة عامة تامة، سارية على أول الزمان وآخره، سارية على المشرك والكتابي، سارية على الرجال والنساء، سارية قبل الدخول الإسلام وبعده، أي: سارية في الابتداء وفي الإبقاء، فالدين لا يكون بالإكراه ابتداء كما لا يكون بالإكراه إبقاء... وإذا كانت الآية غير منسوخة وغير قابلة للنسخ، فهي أيضاً غير مخصصة وغير قابلة للتخصيص، وأقل

(١) المحصول: ٣/ ٣٨٨.
(٢) الإحكام للآمدي: ١/ ٢٥٠.
(٣) شرح الكوكب المنير: ٣/ ٤٤٩.
(٤) المصدر السابق: ٤/ ٦٥٦.
(٥) الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية: ١٠٩.

ما يقال في هذا المقام، هو أن الآية جاءت بصيغة صريحة من صيغ العموم، فلا يمكن تخصيصها إلا بدليل مكافئ ثبوتاً ودلالة[1].

وقال أيضاً: ونحن نعلم أن قاعدة ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قطعية الثبوت قطعية الدلالة، فضلاً عن كليتها وعموم صيغتها، كما نعلم قطعاً بالعقل والتجربة أن الإكراه على الدين لا يجدي نفعاً ولا ينتج إلا ضرراً. فإذا علمنا هذا وتمسكنا به ولم نحِد عنه، كان بإمكاننا أن نتعامل بشكل سليم مع ما روي من أخبار وآثار تفيد قتل المرتد عن الإسلام إذا لم يتب ويرجع عن ردته، فالقول بأن القتل يكون للردة وحدها ولا شيء معها أو سواها يتنافى تنافياً واضحاً مع قاعدة ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فتعين رده وعدم التسليم به[2] ثم ذكر ما جاء من نصوص في قتل المرتد يمكن فهمها على أنها للتعزير أو للمحاربة.

ثم قال: وفي جميع الأحوال تبقى قاعدة ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أصلاً سالماً مسلماً، لا يمكن نسخه أو نقضه، ولا القبول بأي شيء ينفيه كلياً أو جزئياً[3].

والجواب عن قوله من أوجه:

الوجه الأول: أن من لم يقولوا بنسخها من المفسرين لم ينفوا جواز نسخها أو تخصيصها، فقد قال بنسخها جمع من المفسرين، وعارضهم آخرون لكنهم لم يزعموا أنه لا يمكن نسخها، وإنما جمعوا بينها وبين الأدلة الأخرى، وإذا أمكن الجمع فلا حاجة للقول بالنسخ، ولو كان لا يمكن نسخها لقالوا ذلك فهو أبلغ في الحجة، مما يدل على أن القول بعدم إمكانية نسخها قول حادث.

---

(١) المصدر السابق: ١٠٩.
(٢) المصدر السابق: ١١٤-١١٥.
(٣) المصدر السابق: ١١٥.

الوجه الثاني: أن هذه الهالة التي بناها الريسوني حول دلالة الآية ليكسبها القطعية والكلية منقوضة، فنُقضت قطعية دلالتها بالخلاف فيها من جهة الإحكام والنسخ، والخلاف فيها من جهة المعنى، ونقضت كليتها بخروج أفراد منها بنص القرآن، كابتداء قتال الكفار، وضرب الجزية والصغار على من لم يقبل الإسلام، وهذا نوع من الإكراه.

الوجه الثالث: أن نفي تخصيصها بحجة لزوم التكافؤ بين المخصِّص والمخصَّص قول باطل[1]، يؤدي إلى تعطيل كثير من أحكام الشريعة؛ إذ جاءت نصوص نبوية عدة خصصت آيات القرآن، وأجمع الصحابة - رضي الله عنهم - على العمل بها، قال الألوسي - رحمه الله تعالى -: إن تخصيص القرآن بخبر الآحاد جائز على الصحيح، وبجوازه قال الأئمة الأربعة، ويدل على جوازه أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم خصصوا به من غير نكير فكان إجماعاً[2].

ومن الأمثلة التي خصص بها القرآن بخبر الواحد، ولم يختلف فيها الصحابة - رضي الله عنهم -:

١- قول الله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ**﴾ [النساء: ١١] هذه الآية عامة، وهي قاعدة كلية في ميراث الأولاد، خص منها ورثة النبي ﷺ بقوله: «لَا نُورَثُ ما تَرَكْنَا صَدَقَةٌ»[3].

---

(١) يرى جمهور العلماء جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، خلافاً للحنفية، ومن الأصوليين من ينسب للحنفية القول بجوازه، ينظر: المحصول: ٣/ ١٣١.

(٢) روح المعاني: ٤/ ٢١٨.

(٣) رواه من حديث أبي بكر - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة: ٦/ ٢٤٧٤، رقم (٦٣٤٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركنا فهو صدقة: ٣/ ١٣٨١، رقم (١٧٥٩).

٢- قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] فهو عام في حل كل النساء إلا المحرمات في الآية، لكن هذا العموم مخصوص بنهي النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها وخالتها[1].

الوجه الرابع: إجماع العلماء على جواز تخصيص القرآن بالإجماع، قال الآمدي - رحمه الله تعالى -: لا أعرف خلافاً في تخصيص القرآن والسنة بالإجماع[2].

وقد ثبت الإجماع على قتل المرتد عن الصحابة - رضي الله عنهم -، وعن العلماء بعدهم قبل ابتداع القول بعدم قتله، وقد نقلت آنفاً قول خمسة وثلاثين عالماً حكوا الإجماع على قتل المرتد.

الوجه الخامس: أن في القول بتخصيصها إعمالاً للأدلة كلها: النافية للإكراه في الدين والقاضية بقتل المرتد ولو كانت ردته مجردة، وعدم إبطال شيء منها.

وأما القول بعدم قتل المرتد ففيه تعطيل لأدلة كثيرة ثبت فيها قتل المرتد، والقاعدة أن الإعمال أولى من الإهمال[3].

الوجه السادس: أن هذا القول منقوض بلوازمه؛ إذ إن صاحبه يريد أن يقرر أنه لا إكراه في الدين مطلقاً متمسكاً بعموم الآية، والدين هو ما يدين به الإنسان أيّاً كان، فالكفر دين بكل أنواعه، قال الله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

---

(١) رواه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها: ٥/ ١٩٦٥، رقم (٤٨٢١) ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح: ٢/ ١٠٢٩، رقم (١٤٠٨).

(٢) الإحكام: ٢/ ٣٥٢. وينظر: البحر المحيط في الأصول: ٢/ ٤٩٥، وإجابة السائل شرح بغية الآمل: ٣٢٩.

(٣) ينظر: شرح التلويح على التوضيح: ١/ ١١٦، والإبهاج في شرح المنهاج: ٢/ ١٦٩، والتمهيد للآسنوي: ٤٠٩، وغاية الوصول شرح لب الأصول: ١٣٩، والكليات للكفومي: ١٠٦١.

وبناء عليه فإن الإلحاد دين، والتعدي على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ بالثلب دين أيضاً؛ لأن من يفعله يدين بأن سبب ضلال البشرية هو في الإيمان بوجود إله كما هو مذهب الوجوديين والشيوعيين الذين جعلوا الدين أفيون الشعوب.

فإن قال يخص هذا من عموم الدين في الآية بالمؤاخذة عليه فقد نقض قوله بعدم تخصيصها؛ لكونها قاعدة عامة كلية لا يصح نسخها ولا تخصيصها.

وإن قال (ال) للعهد، والمراد الإكراه على دين الإسلام، فيقال: وهل يجوز الإكراه على غيره؟ وهذا لا يمكن أن يقول به؛ إذ لازمه نفي الإكراه على الحق، وجواز الإكراه على الباطل.

ومن لوازم هذا القول الفاسد: أنه كما لا يجوز الإكراه في البقاء على الدين كله، ولا عقوبة على من خرج من جميعه بالردة، فكذلك لا يجوز الإكراه على أجزاء من الدين، ولا يعاقب من ترك شيئاً من الدين، كمن أسقط الصلاة، أو استحل الزنا أو الخمر، وعليه فتلغى كل الحدود المتعلقة بحق الله تعالى بحجة عدم الإكراه عليها، ولا يمكن لعاقل أن يقول: لا عقوبة على ترك الدين كله، ويقرر العقوبة على ترك شيء من الدين، وإلا كان متناقضاً، فمن لوازم هذا القول إسقاط الواجبات، وانتهاك المحرمات، وإلغاء الحدود، ولا شيء على من أتى ذلك.

القسم الثاني: من ذكر أن الآية خبر، والأخبار لا يدخلها النسخ حتى عند من يقول بالنسخ، وهذه طريقة العلواني حين أراد إلغاء حد الردة بهذه الآية[1].

والجواب عنه أن الخبر قسمان:

١- الخبر المحض الذي لا يفيد أمراً ولا نهياً، وهذا هو الذي لا يدخله النسخ على خلاف بين الأصوليين.

---

(١) لا إكراه في الدين: ١١٨.

٢-الخبر الذي يكون بمعنى الأمر والنهي، فيكون خبراً في لفظه، إنشاء في معناه، ومنه هذه الآية: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وهذا يدخله النسخ عند جمهور الأصوليين كما نقله عنهم السمعاني وابن النجار والمرداوي والشوكاني[١].

قال الماوردي - رحمه الله تعالى -: وقد يرد الأمر بلفظ الخبر... فيحمل على حكم الأمر، ويجوز أن يتوجه إليه النسخ، وذهب قوم إلى أن ما ورد بلفظ الخبر لم يجز أن يتوجه إليه نسخ كالخبر، وهذا فاسد؛ لأنه في معنى الأمر فكان على حكمه[٢].

ومن الأصوليين من نقل الإجماع عليه؛ فقال التاج السبكي - رحمه الله تعالى -: وليعلم أن محل الخلاف فيما إذا لم يكن بمعنى الأمر أو النهي... فإن هذا يجوز نسخه ولا نعرف فيه خلافاً[٣]، وقال الزركشي - رحمه الله تعالى -: أما الخبر الذي بمعنى الأمر أو النهي... فلا خلاف في جواز نسخه اعتباراً بمعناه[٤]، وقال الصنعاني - رحمه الله تعالى -: والتحقيق أنه لا يقع النسخ في الخبر إلا بتأويله بالإنشاء وحينئذ فلا خلاف[٥].

الدليل السابع: حديث جَابِرِ بن عبد الله - رضي الله عنهما -: «أَنَّ أَعْرَابِيّاً بَايَعَ رَسُولَ الله ﷺ على الْإِسْلَام فَأَصَابَ الْأَعْرَابِيَّ وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ فَأَتَى الْأَعْرَابِيُّ إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رَسُولَ الله، أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى رسول الله ﷺ ثُمَّ جَاءَهُ فقال: أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فقال: أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى، فَخَرَجَ الْأَعْرَابِيُّ فقال رسول الله ﷺ:

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة: ١/ ٤٢٤، والتحبير شرح التحرير: ٦/ ٣٠٠٦، وشرح الكوكب المنير: ٣/ ٥٣٩، وإرشاد الفحول: ٣١٩.

(٢) الحاوي الكبير: ١٦/ ٥٦.

(٣) الإبهاج: ٢/ ٢٤٤.

(٤) البحر المحيط: ٣/ ١٧٧.

(٥) إجابة السائل شرح بغية الآمل: ٣٧٠.

إنما الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وتنصع طِيبُهَا»[1].

ووجه الحجة: أنها حال ردة ظاهرة ومع ذلك لم يعاقب النبي ﷺ الرجل، ولا أمر بعقابه؛ بل تركه يخرج من المدينة دون أن يعرض له أحد[2].

والجواب عنه من أوجه:

الوجه الأول: أن النبي ﷺ لم يُقِلْه عن الإسلام، وإنما عن البقاء في المدينة؛ لأن النبي ﷺ كان يبايع على الإسلام، وعلى الهجرة، وعلى الجهاد، وعلى السمع والطاعة وعلى النصيحة وعلى غير ذلك؛ كما جاءت به الأحاديث، وحمل الحديث على الإقالة عن الإسلام تحكم بلا دليل؛ بل ظاهر الحديث يدل على أن المراد الهجرة من ثلاث جهات:

١- أنه استأذن من النبي ﷺ طالباً الإقالة، والمرتد عن الإسلام لا يحتاج إلى الاستئذان، كما هو واقع غيره من المرتدين، وكان بإمكانه أن يهرب، أو يخرج من المدينة بأي عذر ويخفي ردته إلى أن يفارقها.

٢- أنه في طلبه للإقالة من البيعة خاطب النبي ﷺ بالرسالة فقال: يا رَسُولَ الله. أَقِلْنِي بَيْعَتِي، ولو كان مرتداً لما خاطبه بالرسالة.

٣- أنه خرج من المدينة فور إقالته.

الوجه الثاني: ما جاء في إحدى الروايات عن جَابر قال: جاء إلى رسول الله ﷺ رَجُلٌ مِنَ الأَعْرَابِ فَأَسْلَمَ فَبَايَعَهُ على الْهِجْرَةِ فلم يَلْبَثْ أَنْ جاء إلى النبي ﷺ فقال: أقلني، فقال: لاَ أُقِيلُكَ..[3].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب من بايع ثم استقال البيعة: ٦/٢٦٣٦، رقم (٦٧٨٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شررها: ٢/١٠٠٦، رقم (١٣٨٣).

(٢) في أصول النظام الجنائي في الإسلام: ١٥٢.

(٣) رواه أحمد في المسند: ٣/٣٠٧، رقم (١٤٣٣٩).

الوجه الثالث: ورود النص على أن الارتداد عن الهجرة كان من كبائر الذنوب، والصحابة - رضي الله عنهم - يعلمون ذلك؛ ولذا فإن الأعرابي لما لم يصبر على وعك المدينة طلب الإقالة من النبي ﷺ؛ لعلمه بأن ترك الإقامة في المدينة بعد الهجرة وقبل فتح مكة كان من المحرمات؛ لما روى ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: آكِلُ الرِّبَا وَمُوكِلُهُ وَكَاتِبُهُ إذا عَلِمُوا ذلك، وَالْوَاشِمَةُ وَالْمَوْشُومَةُ لِلْحُسْنِ ولآوي الصَّدَقَةِ، وَالْمُرْتَدُّ أَعْرَابِيّاً بَعْدَ الْهِجْرَةِ مَلْعُونُونَ على لِسَانِ مُحَمَّدٍ ﷺ يوم الْقِيَامَةِ[1].

قال ابن بطال - رحمه الله تعالى -: إنما لم يقله النبي ﷺ لأن الهجرة كانت فرضاً، وكان ارتدادهم عنها من أكبر الكبائر؛ ولذلك دعا لهم النبي ﷺ فقال: اللهم أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ ولا تَرُدَّهُمْ على أَعْقَابِهِمْ[2].

وجزم بأن موضع الإقالة هو الهجرة وليس الإسلام ابن عبد البر وابن التين وابن المنير، ورجحه النووي، وذكره ابن حجر والمناوي احتمالاً[3].

الوجه الرابع: لو سلمنا أنه مرتد، فيحتمل أنه خرج من المدينة بعد ارتداده ولم يعلم عنه النبي ﷺ، أو كان ترك النبي ﷺ له قبل أن يشرع حد الردة، أو لئلا يقال: إن محمداً يقتل أصحابه، فغاية هذا الحديث أنه من المتشابه، وقتل المرتد من المحكم، ويجب رد المتشابه إلى المحكم وليس العكس.

---

(١) رواه النسائي في المجتبى، كتاب الزينة، باب المتوشمات: ٨/ ١٤٧، رقم (٥١٠٢)، وصححه ابن خزيمة: ٤/ ٨، رقم (٢٢٥٠)، وابن حبان: ٨/ ٤٤، رقم (٣٢٥٢)، والحاكم وقال: على شرط مسلم: ١/ ٥٤٥، رقم (١٤٣٠).

(٢) ينظر شرح صحيح البخاري لابن بطال: ٨/ ٢٧٨-٢٧٩، والحديث الذي أورده رواه عن سعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب رثى النبي ﷺ سعد بن خولة: ١/ ٤٣٥، رقم (١٢٣٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث: ٣/ ١٢٥٠، رقم (١٦٢٨).

(٣) التمهيد: ١٢/ ٢٢٧، والاستذكار: ٨/ ٢٢٤، وشرح النووي على مسلم: ٩/ ١٥٥، وفتح الباري لابن حجر: ١٣/ ٢٠٠، وفيض القدير: ٢/ ٥٦٢.

الدليل الثامن: حديث أَنَس - رضي الله عنه - قال: «كان رَجُلٌ نَصْرَانِيّاً فَأَسْلَمَ وَقَرَأَ الْبَقَرَةَ وَآلَ عِمْرَانَ فَكَانَ يَكْتُبُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَعَادَ نَصْرَانِيّاً فَكَانَ يقول: ما يَدْرِي مُحَمَّدٌ إلا ما كَتَبْتُ له، فَأَمَاتَهُ الله فَدَفَنُوهُ فَأَصْبَحَ وقد لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ فَقَالُوا: هذا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ لَمَّا هَرَبَ منهم نَبَشُوا عن صَاحِبِنَا فَأَلْقَوْهُ فَحَفَرُوا له فَأَعْمَقُوا فَأَصْبَحَ وقد لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ فَقَالُوا: هذا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ نَبَشُوا عن صَاحِبِنَا لَمَّا هَرَبَ منهم فَأَلْقَوْهُ فَحَفَرُوا له وَأَعْمَقُوا له في الأرض ما اسْتَطَاعُوا فَأَصْبَحَ قد لَفَظَتْهُ الْأَرْضُ فَعَلِمُوا أَنَّهُ ليس من الناس فَأَلْقَوْهُ»[1].

ووجه الحجة فيه: أن هذا الرجل تنصر بعد أن أسلم وتعلم سورتي البقرة وآل عمران ومع ذلك لم يعاقبه النبي ﷺ على ردته.

والجواب عن ذلك: أن هذا الرجل هرب بدليل قول أصحابه في الحديث: «هذا فِعْلُ مُحَمَّدٍ وَأَصْحَابِهِ نَبَشُوا عن صَاحِبِنَا لَمَّا هَرَبَ منهم». وفي رواية مسلم: «فَانْطَلَقَ هَارِباً حتى لَحِقَ بِأَهْلِ الْكِتَابِ».

الدليل التاسع: قول الله تعالى: ﴿**وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾ [**آل عمران**: ٧٢].

ووجه الحجة في الآية: أن هذه الردة الجماعية كانت في المدينة والدولة الإسلامية قائمة ورسول الله ﷺ حاكمها، ومع ذلك لم يعاقب هؤلاء المرتدين الذين يرمون بنص القرآن الكريم إلى فتنة المؤمنين في دينهم وصدهم عنه[2].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام: ٣/ ١٣٢٥، رقم (٣٤٢١) ومسلم في صحيحه، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم: ٤/ ٢١٤٥، رقم (٢٧٨١).

(٢) في أصول النظام الجنائي في الإسلام: ١٥٣.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أنه ليس في الآية ولا فيما ذكره المفسرون من أسباب النزول أو من معانيها، ولا في السيرة النبوية أن اليهود فعلوا ذلك، ولو فعلوه لنقل؛ لأنه أمر عظيم وصفه المستدل بالردة الجماعية، ومثله لا يمكن إهمال نقله، وقد نقل ما هو أقل منه كالردة الفردية المجردة؛ فالظاهر أنهم اقترحوا فعل ذلك لكن تنزل القرآن بفضيحتهم فكفوا عنه.

الوجه الثاني: أن يكون هذا الفعل منهم - لو كان قد وقع - قبل نزول حد الردة وتشريعه.

الوجه الثالث: أنهم كانوا يمارسون النفاق ولم يظهروا ردتهم، وهو ظاهر كلام ابن كثير؛ إذ قال: وكانوا يقولون إذا دخلوا المدينة نحن مسلمون ليعلموا خبر رسول الله ﷺ وأمره، فإذا رجعوا رجعوا إلى الكفر، فلما أخبر الله نبيه ﷺ قطع ذلك عنهم فلم يكونوا يدخلون، وكان المؤمنون يظنون أنهم مؤمنون[1].

---

(١) تفسير ابن كثير: ١/ ١١٦. وقد رواه الطبري في تفسيره مسنداً إلى ابن زيد: ١/ ٣٧١، وينظر: تفسير ابن عطية: ١/ ١٦٨، وفتح القدير: ١/ ١٠٣، وتفسير الثعالبي: ١/ ٨٠.

ولابن كثير - رحمه الله تعالى - كلام آخر عند تفسير هذه الآية، قال فيه: هذه مكيدة أرادوها ليلبسوا على الضعفاء من الناس أمر دينهم وهو أنهم اشتوروا بينهم أن يظهروا الإيمان أول النهار ويصلوا مع المسلمين صلاة الصبح فإذا جاء آخر النهار ارتدوا إلى دينهم ليقول الجهلة من الناس إنما ردهم إلى دينهم إطلاعهم على نقيصة وعيب في دين المسلمين. اهـ: ١/ ٣٧٤.

فاستشهد الدكتور محمد العوا بكلام ابن كثير الأخير في تفسير الآية على أن النبي ﷺ لم يوقع عليهم حد الردة مع أنهم كانوا يؤمنون أول النهار ويكفرون آخره، والظاهر أنه لم يقف على كلام ابن كثير الأول الذي يفيد أنهم كانوا منافقين يخفون كفرهم عن النبي ﷺ، ولعل سبب عدم اطلاعه عليه أن كلام ابن كثير كان في غير مظنته؛ لأنه لم يكن عند هذه الآية وإنما عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ** ﴾.

الوجه الرابع: أن الآية مختلف في معناها، فذهب قوم إلى أنه الدخول في حقيقة الدين، وذهب آخرون إلى أن المراد الاتباع في الصلاة أو في القبلة لما حولت من بيت المقدس إلى الكعبة[1]؛ لأن ذلك أغاظ اليهود، فقصد أحبار اليهود صلاتهم اليهودية إلى قبلة المسلمين أول النهار، والرجوع إلى قبلتهم اليهودية آخر النهار، والصلاة تسمى إيماناً كما في قول الله تعالى: في تحويل القبلة ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [**البقرة**: ١٤٣] والاتباع في القبلة فقط ليس دخولاً في الإيمان حتى يؤاخذوا به.

الوجه الخامس: أن استدلالهم هذا ينقض أصلهم في توجيههم الردة بالمحاربة، وجعلها علة لحد الردة، ونفيه عن الردة المجردة؛ لأن الردة الجماعية تنطوي على تبييت النية للإفساد في الإسلام، وتشكيك أهله فيه، وهم يعدون هذا من المحاربة التي لا يتسامح فيها، بدليل أنهم يصرفون إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على قتال المرتدين في عهد أبي بكر إلى الردة الجماعية.

الدليل العاشر: حديث أَنَس - رضي الله عنه - قال: «لَمَّا نَزَلْنَا على تَسْتُرَ... فذكر الحديث وَفِيهِ: فَقَدِمْت على عُمَرَ - رضي الله عنه - فقال: يا أَنَسُ ما فَعَلَ السِّتَّةُ الرَّهْطُ من بَكْرِ بن وَائِلٍ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عن الْإِسْلام فَلَحِقُوا بِالْمُشْرِكِينَ؟ قال: يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، قُتِلُوا بِالْمَعْرَكَةِ، فَاسْتَرْجَعَ عُمَرُ، قُلْت: وَهَلْ كان سَبِيلُهُمْ إِلَّا الْقَتْلَ؟ قال: نعم، قال: كُنْت أَعْرِضُ عليهم الْإِسْلامَ فَإِنْ أَبَوْا أَوْدَعْتُهُمْ السِّجْنَ»[2].

قال الدكتور القرضاوي: ومع أن الجمهور قالوا بقتل المرتد فقد ورد عن عمر ابن الخطاب ما يخالف ذلك. واستدل به العلواني أيضاً[3].

---

(١) ينظر: تفسير ابن عطية: ١/ ٤٥٤، وتفسير السمرقندي: ١/ ٢٤٨، وتفسير القرطبي: ٤/ ١١١.

(٢) هذا الأثر عن عمر - رضي الله عنه - جاء بألفاظ كثيرة، وهذا لفظ البيهقي في السنن الكبرى: ٨/ ٢٠٧.

(٣) لا إكراه في الدين: ١٢٢-١٢٣.

والجواب عنه من أوجه:

الوجه الأول: أن هذا الأثر لا يصح عن عمر - رضي الله عنه -، ففي سنده مالك بن يحيى النكري البصري أبو غسان، أورده العقيلي وابن الجوزي والذهبي في الضعفاء[1]. ونقل العقيلي وابن عدي عن البخاري قوله: في حديثه نظر[2].

وقال ابن حبان - رحمه الله تعالى -: منكر الحديث جداً لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد عن الثقات بالمفاريد التي لا أصول لها[3].

الوجه الثاني: أن حبسهم هو لأجل استتابتهم كما جاء في رواية أخرى عن عمر - رضي الله عنه - أنه يستتاب ثلاثة أيام[4].

الوجه الثالث: أنه ورد عن عمر - رضي الله عنه - الأمر بقتل المرتـد، فروى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه قال: «أخذ بن مسعود قوماً ارتدوا عن الإسلام

(١) الضعفاء للعقيلي: ٤/ ١٧٤، والمغني في الضعفاء: ٢/ ٥٣٩، والضعفاء والمتروكين: ٣/ ٣٠.

(٢) الضعفاء للعقيلي: ٤/ ١٧٤، والكامل في الضعفاء: ٦/ ٣٨٢.

(٣) المجروحين: ٣/ ٣٧.

(٤) رواه عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عَبْدٍ القارئ: مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء فيمن ارتد عن الإسلام: ٢/ ٧٣٧، رقم (١٤١٤)، ومن طريقه الشافعي في الأم: ١/ ٢٥٨.

وهذه الرواية منقطعة؛ لأن عبد الرحمن لم يدرك عمر، ينظر: مختصر خلافات البيهقي: ٤/ ٤٠٥، وتلخيص الحبير: ٤/ ٥٠.

لكن رواه ابن أبي شيبة في المصنف عن ابن عيينة عن محمد بن عبد الرحمن عن أبيه به: ٥/ ٥٦٢، رقم (٢٨٩٨٥)، وهذا إسناد متصل؛ ولذا قال ابن التركماني في الجوهر النقي بعد أن ساق سنده: فعلى هذا هو متصل؛ لأن عبد الرحمن سمع من عمر، ينظر: الجوهر النقي بهامش السنن الكبرى: ٨/ ٢٠٧.

ورجح الألباني أن الوصل غير محفوظ، وأعله بمحمد بن عبد الله فقال: ولو فرض ثبوت اتصال السند فإنه معلول بمحمد بن عبد الله فإنه لم يوثقه غير ابن حبان فهو في حكم مجهول الحال. إرواء الغليل: ٨/ ١٣١.

من أهل العراق فكتب فيهم إلى عمر فكتب إليه أن أعرض عليهم دين الحق وشهادة ألَّا إله إلا الله فإن قبلوها فخل عنهم، وإن لم يقبلوها فاقتلهم فقبلها بعضهم فتركه ولم يقبلها بعضهم فقتله»[1].

وقتل المرتد بعد استتابته معروف عند العلماء عن عمر - رضي الله عنه -؛ فينسبونه إليه ولا يذكرون قولاً غيره، ولو فهم بعضهم أنه يرى حبسه أبداً أو استتابته أبداً لذكروه عن عمر ولو قولاً ثانياً له - رضي الله عنه -[2].

قال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى -: المرتد يستتاب ثلاثاً فإن تاب وإلا قتل على حديث عمر - رضي الله عنه -[3] وسئل عمن كرر الردة والتوبة فقال: ما يعجبني

---

(١) رواه عبد الرزاق في المصنف عن معمر عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه به: ١٠/ ١٦٨، رقم (١٨٧٠٧)، واستدل به الشيخ عبد الله رمضان موسى في نقض قولي القرضاوي والعلواني فأورده وترجم لرجاله، ثم قال: وهذا إسناد صحيح. الرد على القرضاوي والجديع والعلواني: ١/ ٤١٦-٤١٧.

قلت: الذي يظهر أن ابن مسعود كتب إلى عثمان وليس إلى عمر - رضي الله عنهم -، وأن ما في المصنف خطأ ناسخ؛ إذ رواه من طريق عبد الرزاق أحمد كما في أحكام الملل للخلال: ٤٢٠-٤٢١، رقم (١٢١٣) وابن حزم في المحلى: ١١/ ١٩٠، وذكره شيخ الإسلام في الصارم المسلول معزواً للإمام أحمد: ٣/ ٦٠٥-٦٠٦، وكذلك ذكره الجصاص في أحكام القرآن: ٣/ ٢٧٦، والماوردي في الحاوي الكبير: ١٣/ ١٥٨، والمتقي الهندي في كنز العمال: ١/ ١٦٦، وكلهم يذكرونه عن عثمان خلافاً لما في المصنف، فالظاهر أن ذكر عمر في المصنف سبق قلم.

ورواه البيهقي من غير طريق عبد الرزاق فقال: أخبرنا أبو سعيد بن أبي عمرو ثنا أبو العباس الأصم ثنا بحر بن نصر ثنا عبد الله بن وهب أخبرني يونس عن بن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة به. وذكر عثمان أيضاً، السنن الكبرى: ٨/ ٢٠١.

(٢) ينظر: شرح فتح القدير: ٦/ ٦٩، والتاج والإكليل لمختصر خليل: ٦/ ٢٨١، والتمهيد لابن عبد البر: ٥/ ٣٠٦، ومنح الجليل: ٩/ ٢١٢، والأم: ١/ ٢٥٨، والوسيط للغزالي: ٦/ ٤٢٩، ومسائل أحمد رواية ابنه عبد الله: ٤٣٠، والمغني: ٩/ ١٧.

(٣) أحكام أهل الملل للخلال: ٤١٦-٤١٧، رقم (١٢٠١).

هذا، لا آمن أن يكون هذا يتلعب بالإسلام، يقتل. قيل: كم تقبل منه التوبة؟ قال: قال عمر - رحمه الله تعالى -: فهلا حبستموه ثلاثة أيام، هكذا فأرى أن يستتاب ثلاث مرات، فأما إذا كثر ذا منه فلا[1].

الدليل الحادي عشر: قول إبراهيم النخعي وسفيان الثوري رحمهما الله تعالى، فروى عبد الرزاق عن الثوري عن عمرو بن قيس عن إبراهيم قال في المرتد: يستتاب أبداً، قال سفيان: هذا الذي نأخذ به[2].

قلت: والاستتابة أبداً مروية عن الإمام مالك - رحمه الله تعالى -، لكنهم لم يظفروا بها ليضموها إلى ما روي عن النخعي والثوري[3].

والجواب عن هذه الآثار من أوجه:

الوجه الأول: أن أقوال هؤلاء الأئمة لو صحت عنهم في مورد النزاع فإنه يستدل لها ولا يستدل بها؛ إذ الحجة في النصوص لا في أقوال التابعين ومن بعدهم؛ ولذا قال ابن قدامة عما نُسب للنخعي: وهذا يفضي إلى ألَّا يقتل أبداً وهو مخالف للسنة والإجماع[4].

لكن قد يورد المخالفون: أنهم يستدلون بها لخرق الإجماع على قتل المرتد، والجواب عن ذلك: أن الذين حكوا الإجماع على قتل المرتد كثيرون جداً، ومن علماء جميع المذاهب الأربعة، وفي عصور مختلفة وهم يعلمون قول النخعي والثوري فهم نقلته، ولو رأوا أنه يخرق الإجماع لبينوا ذلك؛ بل لما حكوا الإجماع أصلاً، فهم بين

(١) المصدر السابق: ٤٢٢، رقم (١٢١٧).
(٢) المصنف: ١٠/ ١٦٦، رقم (١٨٦٩٧).
(٣) ينظر: أحكام أهل الملل: ٤٢٢، رقم (١٢١٧) والسنن الكبرى للبيهقي: ٨/ ١٩٧.
(٤) المغني: ٩/ ١٨.

من لم يضعه في مورد النزاع، وبين من يرى أنه خلاف شاذ؛ لأن الإجماع منعقد في وقت الصحابة - رضي الله عنهم - على قتل المرتد.

الوجه الثاني: أن هذه الرواية معلولة بعلتين، ولا تصح عن سفيان الثوري، ولا عن إبراهيم النخعي، فعبد الرزاق يدلس عن سفيان وقد عنعن، وسفيان يدلس عن عمرو وقد عنعن أيضاً[١].

الوجه الثالث: على فرض صحة الرواية، فإن معناها عند النخعي والثوري رحمهما الله تعالى تكرار الاستتابة بتكرار الردة، وليس المقصود استدامة الاستتابة، وهو ما رجحه الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى - فساق قوله ثم قال: والتحقيق أنه فيمن تكررت منه الردة[٢].

وهذا معنى ما رُوي عن مالك - رحمه الله تعالى - أنه يستتاب أبداً؛ لأن ابن القاسم روى عن مالك قوله: يعرض على المرتد الإسلام ثلاثاً فان أسلم وإلا قتل[٣].

الوجه الرابع: أنه ثبت عن النخعي - رحمه الله تعالى - قتل المرتدة، فروى البخاري - رحمه الله تعالى - ذلك عنه معلقاً مجزوماً به فقال: وقال ابن عُمَرَ وَالزُّهْرِيُّ وَإِبْرَاهِيمُ: تُقْتَلُ الْمُرْتَدَّةُ[٤].

---

(١) ينظر: الرد على القرضاوي والجديع والعلواني: ١/ ٤٢١-٤٢٥.

(٢) فتح الباري: ١٢/ ٢٧٠.

(٣) التمهيد: ٥/ ٣٠٩، والاستذكار: ٧/ ١٥٥.

(٤) صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم: ٦/ ٢٥٣٦. وما يعلقه البخاري بصيغة الجزم فهو صحيح عنده، قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى -: وأما الموقوفات فإنه يجزم منها بما صح عنده ولو لم يكن على شرطه، ولا يجزم بما كان في إسناده ضعف أو انقطاع إلا حيث يكون منجبراً، إما بمجيئه من وجه آخر وإما بشهرته عمن قاله، مقدمة فتح الباري: ١٩.

وقد جاء موصولاً عند عبد الرزاق عن معمر عن سعيد عن أبي معشر عن إبراهيم في المرأة ترتد قال: تستتاب فإن تابت وإلا قتلت[1].

وأما الرواية الأخرى عن النخعي في المرتدة أنها لا تقتل، فرواها حفص عن عبيدة عن النخعي[2].

لكن هذه الرواية غير صحيحة لضعف عبيدة بن معتب، وأيضاً اختلف عليه في هذه الرواية، ورواية القول بقتلها أصح، كما حقق ذلك الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى -[3].

فكيف يقول بقتل المرتدة، ولا يقول بقتل المرتد؟! مما يدل على أن معنى كلامه في الاستتابة أبداً أنه كلما ارتد استتيب، وليس لذلك عدد.

الدليل الثاني عشر: إبطال حديث قتل المرتد بلازمه، وهو أن من كان كافراً وغير دينه إلى كفر آخر، فإن الحديث يتناوله؛ إذ يصدق عليه أنه قد بدل دينه.

---

(١) المصنف: ١٠/ ١٧٦، رقم (١٨٧٢٥) ومن طريق عبد الرزاق رواه الدرقطني في سننه: ٣/ ١١٩، والبيهقي في السنن الكبرى: ٨/ ٢٠٣.
ورواه ابن أبي شيبة فقال: حدثنا وكيع قال حدثنا سفيان عن سعيد عن أبي معشر عن إبراهيم به. المصنف: ٥/ ٥٦٣. وفي طبعة عوامة: ١٤/ ٥٩٨-٥٩٩، رقم (٢٩٦٠٧) وتكرر في: ١٧/ ٤٤٨ (٣٣٤٥١) دون ذكر سعيد، فأفاد محمد عوامة أن غالب الظن أنه مقحم بين سفيان وأبي معشر، وصوابه: سفيان عن أبي معشر، ويكون أبو معشر هو زياد ابن كليب لا نجيحاً السندي.
قلت: وبذا تكون الرواية أصح؛ لأن زياد بن كليب ثقة كما في التقريب: ٣٤٨، رقم (٢١٠٨) بينما نجيح السندي ضعيف كما في التقريب: ٩٩٨، رقم (٧١٥٠).
ورواه ابن أبي شيبة من طريق أخرى فقال: حدثنا عبد الصمد عن هشام عن حماد عن إبراهيم قال: تقتل، المصنف: ٥/ ٥٦٣.

(٢) المصنف: ١٤/ ٥٩٨، رقم (٢٩٦٠٤) ط عوامة، وقد سقطت هذه الرواية من بعض النسخ المطبوعة.

(٣) تغليق التعليق: ٥/ ٢٥٩، وعمدة القاري: ٢٤/ ٧٧.

وهذا اللازم باطل من أوجه :

الوجه الأول: قول الله تعالى : ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون : ٦] فجعل الكفر كله ديناً واحداً[١] .

الوجه الثاني : حديث عبد الله بن عَمْرو - رضي الله عنهما - قال : قال رسول الله ﷺ : «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَتَّى»[٢] قال السيوطي : المراد بالملتين الإسلام والكفر ؛ لأن الكفر ملة واحدة[٣] .

الوجه الثالث : حديث عثمان - رضي الله عنه - قال : سمعت رَسُولَ الله ﷺ يقول : «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ كُفْرٌ بَعْدَ إِسْلَامٍ»[٤] فهذا نص على أن المراد تبديل غير الإسلام به .

قال الشافعي - رحمه الله تعالى - : من خرج من غير دين الإسلام إلى غيره من الأديان فإنما خرج من باطل إلى باطل ، ولا يقتل على الخروج من الباطل ، وإنما يقتل على الخروج من الحق[٥] .

ويغلب على كثير ممن ردوا حد الردة الجهل ، وما جرأهم على ذلك إلا من فتحوا لهم الباب بالتشكيك في حد الردة من بعض العلماء كمحمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمود شلتوت وأمثالهم ، فلما قرأ لهم بعض المنحرفين تجرؤوا على ما هو أبعد من ذلك :

---

(١) المنثور في القواعد : ٣/ ٩٥ . وينظر : فتح الباري : ١٢/ ٢٧٢ .

(٢) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الفرائض ، باب هل يرث المسلم الكافر : ٣/ ١٢٥ ، رقم (٢٩١١) وابن ماجه في سننه ، كتاب الفرائض ، باب ميراث أهل الإسلام من أهل الشرك : ٢/ ٩١٢ ، رقم (٢٧٣١) .

(٣) شرح سنن ابن ماجه : ١/ ٩٥ .

(٤) رواه أبو داود في سننه ، كتاب الديات ، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم : ٤/ ١٧٠ ، رقم (٤٥٠٢) .

(٥) الأم : ١/ ٢٥٧ .

فمنهم من يدعي أن حد الردة من ابتداع الفقهاء، يقول محمد الشرفي: وعلى الرغم من أن الأمر مثير للحيرة والاندهاش، فإن الفقهاء قد ابتدعوا هذا الجرم الذي يمس بحرية المعتقد دون استناد إلى آية قرآنية[1].

ومنهم من يطعن في رواة أحاديث الردة، ويضعفها بتعليلات تدل على جهل فاضح بالسنة النبوية، يقول أحمد صبحي منصور: يقوم حد الردة المزعوم على مجرد حديثين، روى أحدهما عكرمة مولى ابن عباس، والآخر أعلنه الأوزاعي بدون سند وبدون رواة في موقف عصيب، ثم ما لبث أن رواه مسلم في صحيحه بعد أن منحه السند والعنعنة[2].

وقد طعن في البخاري، وفي رجال سند حديث ابن عباس من عكرمة الراوي عنه إلى البخاري وشيخه بهذيان لا يقبله أنصاف متعلمين.

ويرى أن الأوزاعي اخترع حديث: لا يحل دم امرئ مسلم... لصالح حكام بني أمية[3]، ويقول: الذهبي في ميزان الاعتدال تحرج من نقد الأوزاعي في ترجمته له واكتفى بأن يقول عن مسرور بن سعيد راوية الأوزاعي: غمزه أي هاجمه وطعن فيه ابن حبان، فقال: يروي عن الأوزاعي المناكير الكثيرة،... أي: إن الأوزاعي يروي أحاديث منكرة... وأفظعها حديث الردة[4].

وقال في موضع آخر عن الأوزاعي: فقد كان يحدث عن الرسول مناكير، أي أحاديث ينكرها من يسمعها كما قال الذهبي في ميزان الاعتدال، وكان يفتري أحاديث عن رب العزة... وعمل فقهاء الدولة العباسية على نشر حديث الأوزاعي،

---

(١) الإسلام والحرية، سوء التفاهم التاريخي: ٦١.

(٢) حد الردة، أحمد صبحي منصور: ٩٢.

(٣) المصدر السابق: ٩٣.

(٤) المصدر السابق: ١٠١.

وجعلوا له إسناداً بعد أن ذكره الأوزاعي بدون إسناد وشاع على الألسنة إلى أن ذكره مسلم في صحيحه بعد موت الأوزاعي بقرنين من الزمان وبدون إشارة إلى الأوزاعي في سلسلة الرواة والسند.

وفي موضع آخر طعن في البخاري ومسلم، وسبب طعنه في البخاري لأنه خرج حديث «من بدل دينه فاقتلوه» وساق رجال السند عند البخاري وطعن فيهم، ثم قرر إبطال حد الردة قائلاً: قام حد الردة المزعوم على مجرد حديثين أثبتنا كذبهما بمعايير الجرح والتعديل ومن خلال أدلة من كتب التراث نفسها... دعنا نفترض أن حديثي الردة حديثان صحيحان، ودعنا نفترض أن القرآن الكريم لا يعارضهما ولا يؤيدهما، فهل يصح الاعتماد على حديثين في تأسيس تشريع؟ وهل يصح أن تقتل الناس بتهمة الردة اعتماداً على حديثين فقط؟ وهل تهون حياة الناس إلى هذا الحد[1]؟

ولولا أن هذا الكاتب ينطلق في رده لحديث الردة من نَفَس ديني لا من نفس علماني، ويلصق نفسه بأهل الحديث ويستخدم الجرح والتعديل وهو يجهل ما يقول لما سقت كلامه للإجابة عليه، وكلامه هذا فيه من الخرق والجهل ما يفضح صاحبه، والجواب عنه كما يلي:

أولاً: زعمه أن حد الردة يقوم على حديثين غير صحيح ففيه... أحاديث، وإجماع الصحابة - رضي الله عنهم -، وإجماع العلماء على مر العصور قبل إحداث هذا القول السيىء.

ثانياً: ادعاؤه أن الأوزاعي وضع الحديث لبني أمية، وأن مسلماً ركب له إسناداً بعد مئتي سنة من موت الأوزاعي، كل هذا يدل على جهله الفاضح بالحديث النبوي من وجوه:

---

(١) المصدر السابق: ١١٥- ١٢٤.

١- أن هذا الحديث خرجه أئمة في كتبهم قبل ولادة الإمام مسلم الذي ولد سنة ٢٠٤هـ، فرواه عن ابن مسعود - رضي الله عنه -: ابن المبارك وهو متوفى سنة ١٨١هـ، ورواه الطيالسي وهو متوفى سنة ٢٠٤هـ ورواه عبد الرزاق وهو متوفى سنة ٢١١هـ أي وعمر مسلم سبع سنوات[1].

ورواه من حديث عثمان - رضي الله عنه -: الشافعي في الأم وهو متوفى سنة ٢٠٤هـ، والطيالسي في مسنده وهو متوفى سنة ٢٠٤هـ[2].

ورواه أئمة في مصنفاتهم يغلب على الظن أنهم رووه قبل أن يكتب مسلم صحيحه فرواه من حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - الحميدي (ت ٢١٩) وابن أبي شيبة (ت٢٣٥) وأحمد (ت٢٤١) والدارمي (ت٢٥٥)[3].

٢- زعمه أن مسلماً ركب إسناد حديث الأوزاعي بعد مئتي سنة من وفاته تدل على أنه لا يدري ما يقول؛ لأن الأوزاعي توفي سنة ١٥٧هـ وهذا يقتضي أن مسلماً ركب الإسناد سنة ٣٥٧هـ ومسلم توفي سنة ٢٦١هـ، ومعنى ذلك أن مسلماً ركب إسناد الحديث بعد موته بست وتسعين سنة!!

٣- اختياره للإمام الأوزاعي - رحمه الله تعالى - ليلصق به تهمة وضع الحديث محاباة لبني أمية تدل على جهله بسيرته؛ فإن الأوزاعي كان من أشد الناس على السلاطين، وأقواهم في مواجهتهم بالحق، قال أبو نعيم - رحمه الله تعالى -: كان ممن لا يخاف في الله لومة لائم، مقوالاً بالحق لا يخاف سطوة العظائم، وروى له

---

(١) مسند ابن المبارك: ١/ ١٤٥، رقم (٢٣٦) ومسند الطيالسي: ٣٧، رقم (٢٨٩)، ومصنف عبد الرزاق: ١٠/ ١٦٧، رقم (١٨٧٠٣).

(٢) الأم: ١/ ٢٧٥، ومسند الطيالسي: ١٣، رقم (٧٢).

(٣) مسند الحميدي: ١/ ٦٥، رقم (١١٩)، ومسند ابن أبي شيبة: ١/ ١٦٩، رقم (٢٤٤)، ومسند أحمد: ١/ ٤٤٤، رقم (٤٢٤٥)، وسنن الدارمي: ٢/ ٢٢٦، رقم (٢٢٩٨).

مواقف قوية مع أبي جعفر المنصور[1]، وقال محمد بن عجلان - رحمه الله تعالى -: لا أعلم كان أنصح للأمة منه[2].

٤- أن هذا الكاتب المتعالم فسر الحديث المنكر بقوله: أي: أحاديث ينكرها من يسمعها، فهو لا يعرف معنى المنكر إلا بذائقة الناس بحيث إن من سمعه ينكره، كما أنكر هو بذائقته حديث الردة، والمنكر عند علماء الحديث هو: الحديث الذي انفرد به الراوي مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ والإتقان، أو انفرد به من غير مخالفة لما رواه أحد لكن هذا التفرد نازل عن درجة الحافظ الضابط[3].

٥- كلامه عن الأوزاعي - رحمه الله تعالى - يدل على جهله حين نسبه إلى رواية المناكير، ثم ذكر عن الذهبي أن مسرور بن سعيد يروي عن الأوزاعي المناكير، وفسر ذلك بقوله: إن الأوزاعي يروي أحاديث منكرة، وهو بهذا لا يعرف أن علماء الرجال يسبرون أحاديثهم، فإذا رأوا من يروي عن الثقات أحاديث منكرة طرحوا حديثه، ومن هؤلاء مسرور بن سعيد التميمي، وبسبب فعله هذا على الأوزاعي ذكره العلماء فيمن لا تقبل روايتهم، فذكره ابن حبان في المجروحين، وابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين، ونقل عن الأزدي قوله: منكر الحديث مجهول[4] فليست المناكير من الأوزاعي وإنما ممن يلصقها به. وهذا الكاتب وهو يبطل حد الردة، ويزعم أنه فعل ذلك بطريقة علماء الجرح والتعديل، وضع ما قيل في مسرور بن سعيد من الطعن والضعف على الإمام الثقة الأوزاعي!!

---

(١) حلية الأولياء: ٦/ ١٣٥.

(٢) تهذيب التهذيب: ٦/ ٢١٨.

(٣) النكت على مقدمة ابن الصلاح: ٢/ ١٥٥، وتدريب الراوي: ١/ ٢٣٨.

(٤) المجروحين: ٣/ ٤٤، والضعفاء والمتروكين لابن الجوزي: ٣/ ١١٦.

ثالثاً: قوله: دعنا نفترض أن حديثي الردة صحيحان، ودعنا نفترض أن القرآن لا يعارضهما ولا يؤيدهما، فهل يصح الاعتماد على حديثين في تأسيس تشريع؟

ويجاب عن كلامه من وجهين:

١- أن في قوله هذا إبطالاً للشريعة؛ لأن كثيراً من الأحكام وتفصيلات الشريعة في العبادات والمعاملات وغيرها أسست على حديث أو حديثين.

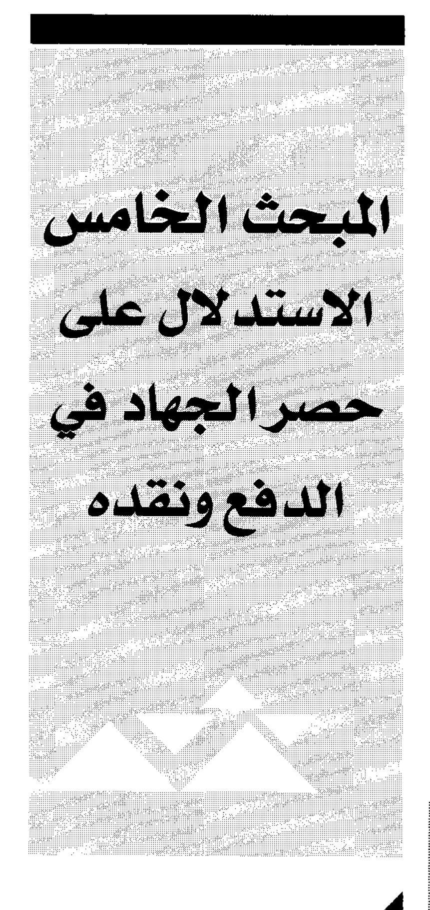
٢- أن حد الردة ثبت بأحاديث كثيرة مستفيضة وثبت بالإجماع، ودلت عليه آيتان من القرآن، كما مضى تفصيله في الأدلة.

ولا شك أن تأثير الواقع السياسي الضاغط على الإسلام وأحكامه من قبل الغربيين بدولهم ومنظماتهم قد حمل كثيراً من المعاصرين على التنازل عن حد الردة لصالح القوانين الوضعية، والتفتيش في التراث عما يسند ذلك ولو بتعطيل نصوص واضحة، وإلغاء إجماع منعقد، وقد صرحت بهذه الحقيقة آمال قرامي، وهي ممن يسقط حد الردة حين قالت: ومما لا شك فيه أن هذا الطرح يجسد انشطار المفكرين وتأرجحهم بين قيم الحداثة وموروثهم الثقافي، فلا غرو أن يلجأ هؤلاء إلى استعمال الحيل والبحث عن تعلات مختلفة للخروج من المأزق الذي تدفعهم إليه[١].

---

(١) قضية الردة في عصر حقوق الإنسان: ١٣٣.





المبحث الخامس الاستدلال على حصر الجهاد في الدفع ونقده

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حصر الجهاد في الدفع.

المطلب الثاني: الرق وهو من آثار الجهاد وتعارضه مع الحرية.

المطلب الثالث: أحكام أهل الذمة ومعارضتها للحرية بالمفهوم الغربي.

المبحث الخامس

الاستدلال على حصر الجهاد في الدفع ونقده

من الأحكام الشرعية التي تتعارض مع الحرية بمفهومها الغربي الجهاد في سبيل الله تعالى، وما ينتج عنه من آثار، ومنها:

١ - أن جهاد الطلب يعد اعتداء في القانون الدولي، والمعاهدات الدولية، وهو اعتداء على حرية الشعوب غير المسلمة؛ لأن فيه إخضاعاً لها لسلطان الإسلام، ولو أُقر الأفراد على أديانهم.

٢- يترتب على الجهاد الأسر واتفاقية جنيف في معاملة الأسرى تختلف عن أحكام الشريعة الإسلامية.

٣- الرق وهو من آثار الجهاد، وهو ضد الحرية ومحرم دولياً.

٤- ضرب الجزية والصغار على الكفار، وسائر أحكام أهل الذمة، وكلها تتعارض مع مفهوم الحرية الغربية.

ولذا كان لا مناص للذين أقروا الحرية بمفهومها الغربي أن يتخلصوا من هذه الأحكام الشريعة المحكمة، ويوجدوا المخارج لنصوصها الواضحة بما يقرب الإسلام من الأنموذج الغربي في حريته التي ارتضاها؛ وذلك بأن يلغى جهاد الطلب، ويحصر الجهاد في الدفع؛ لأن القانون الدولي يقر الدول على الدفاع عن أراضيها، وتُخرج بقية الأحكام المترتبة على الجهاد تخريجات تلغي حقيقتها، وتجعلها تتوافق مع الحرية الغربية، وهو ما سأعالجه في المطالب التالية:

المطلب الأول
حصر الجهاد في الدفع

اجتهد كثير من الكتاب المسلمين المعاصرين الذين تناولوا الحرية وحقوق الإنسان في إثبات أن الجهاد شرع في الإسلام للدفاع، وليس للإسلام أي أغراض توسعية، ووسعوا مفهوم الدفاع ليتناول الدفاع عن الدعوة لإيصال دين الله تعالى إلى الناس، وإزالة أي عقبة تحول بينهم وبينه، وإحداثهم هذا القول في الإسلام، وإلغاؤهم فريضة محكمة كان مرده فيما يظهر لي إلى سببين:

الأول: رد الطعن على الإسلام من المستشرقين وغيرهم؛ إذ اتهموه بأنه دين دموي توسعي يهدف إلى بسط سلطانه في الأرض.

الثاني: جعل الإسلام يتوافق مع ما قررته المنظمات الدولية من منع الحروب إلا إذا كانت على سبيل رد العدوان، فعهد عصبة الأمم[1] يقوم على: استتباب الأمن

---

(١) عُصبة الأمم رابطة دولية هدفها المعلن الحفاظ على السلام بين أمم العالم. صاغت الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى، وتضم فرنسا وإنجلترا وإيطاليا واليابان والولايات المتحدة، ميثاق العصبة في عام ١٩١٩م. وتأسست العصبة في يناير عام ١٩٢٠م، واتخذت من جنيف بسويسرا مقراً لها. =

والسلم الدوليين ومنع الحروب. وميثاقها تضمن مبادئ منها:

١- أن تقبل الدول الأعضاء الالتزام بعدم العودة إلى الحروب.

٢- أن تلتزم باحترام قواعد القانون الدولي العام.

ثم خلفتها على ذات المبادئ الأمم المتحدة[١] التي جاء في ديباجة ميثاقها: إنقاذ الأجيال المقبلة من ويلات الحروب، ووظيفتها الرئيسة حفظ السلم والأمن، والهدف الأول من ميثاقها: هو حفظ السلم والأمن الدوليين[٢].

واتكأ من حصروا الجهاد في الدفع فقط على قول محدث في الإسلام أحدث في أثناء الاستعمار الإنجليزي للهند بجهود بعض المنحرفين، يحصر هذا القول الحادث الجهاد في الدفع، ويلغي جهاد الطلب، ويتعامل مع النصوص الواردة فيه بالتأويل؛ ولذا يحسن بنا عرض نشأة هذا القول المحدث، والظروف التي نشأ فيها؛ لنعلم أنه قول كان متأثراً بالواقع الاستعماري الضاغط على الإسلام وأحكامه، وليس قولاً مستقلاً.

=كان ولسون رئيس الولايات المتحدة المخطِّط الرئيسي للعصبة، ولكنه لم يتمكن من إقناع الولايات المتحدة الأمريكية بالانضمام إليها وانحلت العصبة في أبريل عام ١٩٤٦م، وحلّت محلها الأمم المتحدة. ينظر: الموسوعة العربية العالمية: ١٦/ ٢٦٧-٢٦٨.

(١) أُنشئت هيئة الأمم المتحدة في ٢٤ أكتوبر ١٩٤٥م، بعد الحرب العالمية الثانية بفترة وجيزة. فاجتمع ممثلو الدول التي انتصرت على ألمانيا، وإيطاليا، واليابان في أمريكا، وتوصلوا إلى خطّة لإنشاء منظمة تساعد على حفظ السلام في العالم. ثم أُدرجت تلك الخُطّة في وثيقة سُمِّيت ميثاق الأمم المتحدة وقع عليه ٥٠ دولة، ثم انضمت إليها الدولُ الأخرى، ينظر: الموسوعة العربية العالمية: ٣/ ٨٨-١٢٠.

(٢) ينظر: عصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة: ٢٦، والأمم المتحدة ماضيها وحاضرها ومستقبلها: ٢٥، ومنظمة الأمم المتحدة، خلفيات النشأة والمبادئ: ٦٤-٦٥، والأمم المتحدة: ٧٦-٧٧، والجهاد في الإسلام، توفيق وهبة: ٤٨-٥٠.

نشأة تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع:

كان الفقهاء يقسمون الجهاد باعتبار حكمه الشرعي فرضاً ونفلاً، فيقولون: الجهاد فرض كفاية، ويتعين في حالات... ثم يذكرونها، ولم يقسموا الجهاد باعتبار حال العدو، أي: كونه قارًّاً في بلده، أو كونه غزا المسلمين في ديارهم، وهذه عباراتهم من شتى المذاهب:

١- قال محمد بن الحسن (ت: ١٩٨هـ) - رحمه الله تعالى -: والجهاد فرض أيضاً لكنه فرض كفاية[1].

٢-وقال ابن أبي زيد القيرواني (ت: ٣٨٦ هـ) - رحمه الله تعالى -: والجهاد فريضة يحمله بعض الناس عن بعض[2].

٣- وقال أبو إسحاق الشيرازي (ت: ٤٧٦ هـ) - رحمه الله تعالى -: والجهاد فرض... وهو فرض على الكفاية إذا قام به من فيه كفاية سقط الفرض عن الباقين[3]. ٤- وقال الخرقي الحنبلي (ت: ٣٣٤هـ) - رحمه الله تعالى -: والجهاد فرض على الكفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقين[4].

٥- وقال ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ) - رحمه الله تعالى -: والجهاد فرض على المسلمين فإذا قام به من يدفع العدو ويغزوهم في عقر دارهم ويحمي ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقين وإلا فلا[5].

---

(١) شرح كتاب السير الكبير: ١/ ٢٣، وانظر: فتاوى السعدي: ٢/ ٧٠٤.
(٢) رسالة القيرواني: ٨٣، وانظر: التلقين في الفقه المالكي: ١/ ٢٣٩.
(٣) المهذب: ٢/ ٢٢٧، وانظر: الإقناع في الفقه الشافعي: ١٧٥-١٧٦.
(٤) مختصر الخرقي: ١/ ١٢٨، وانظر: عمدة الفقه: ١٥١.
(٥) المحلى: ٧/ ٢٩١.

ولم يختلف المفسرون عن الفقهاء في تناولهم للجهاد؛ إذ كان تقسيمهم له من جهة الحكم، وهذه بعض عباراتهم في ذلك:

١- قال النحاس (ت: ٣٣٨هـ) - رحمه الله تعالى -: الجهاد فرض إلا أن بعض المسلمين يحمله عن بعض فإذا وقع الاضطرار وجب الجهاد على كل أحد[(١)].

وقال أيضاً: أكثر أهل التفسير على أن الجهاد فرض، وأن المعنى فرض عليكم القتال إلا أن بعضهم يكفي من بعض[(٢)].

٢- وقال الجصاص(ت: ٣٧٠هـ) - رحمه الله تعالى -: الجهاد فرض على الكفاية ومتى قام به بعضهم سقط عن الباقين[(٣)].

٣-وقال السمعاني (ت: ٤٨٩هـ) - رحمه الله تعالى -: واعلم أن أكثر العلماء على أن الجهاد فرض على الكفاية[(٤)].

فهذا هو تقسيم الفقهاء والمفسرين للجهاد، يقسمونه من جهة فرضية العين أو الكفاية، ولم أقف على أحد في كتب المذاهب الفقهية ولا التفسير قسم الجهاد إلى طلب ودفع، إلا السعدي في تفسيره وهو معاصر؛ ففي قول الله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ**﴾ [**البقرة**: ١٩١] قال - رحمه الله تعالى -: هذا أمر بقتالهم أينما وجدوا في كل وقت وفي كل زمان قتال مدافعة وقتال مهاجمة[(٥)].

---

(١) إعراب القرآن: ٢/ ٢١٧.
(٢) معاني القرآن: ١/ ١٦٦.
(٣) أحكام القرآن: ٤/ ٣١١.
(٤) تفسير السمعاني: ١/ ٢١٥، وانظر: أحكام القرآن: ١/ ١٤٦-١٤٧، وتفسير ابن عطية: ١/ ٢٨٩، والتفسير الكبير: ١١/ ٩، وتفسير البيضاوي: ٢/ ٩٧، وتفسير النسفي: ١/ ٢٤٢، ولباب التأويل: ١/ ٢٠٤، و التسهيل لعلوم التنزيل: ٢/ ٨٧، و اللباب في علوم الكتاب: ٦/ ٣٤٦، وأضواء البيان: ١/ ٣٤٦.
(٥) تفسير السعدي: ٨٩.

ولذا فإن نسبة كثير من المعاصرين إلى أحد من العلماء المتقدمين بأنه يحصر الجهاد في الدفع غلط منشؤه الهوى أو الجهل بمعنى قول ذلك العالم المنسوب إليه، كما نسبوا ذلك إلى الثوري وابن شبرمة وغيرهما.

وإنما قسم العلماء الجهاد إلى دفع وطلب في كتب القواعد والفتاوى ونحوها، وأول تقسيم للجهاد وقفت عليه باعتبار طلب العدو أو مدافعته ذكره العز بن عبدالسلام(ت: ٦٦٠هـ) فقال - رحمه الله تعالى - وهو يقرر مراتب الفرض وتفاضلها: فقتال الدفع أفضل من قتال الطلب[١].

وفي موضع آخر في تعداده لأنواع الإتلاف قال: قتل الكفار دفعاً لمفسدة الكفر في قتال الطلب، ودفعاً لمفسدتي الكفر والإضرار بالمسلمين في قتال الدفع[٢].

وفي كلامه على مقاصد الشريعة قال: ولما علم الاحتياج إلى الجهاد شرع جهاد الدفع وجهاد الطلب، وجهاد الدفع أفضل من جهاد الطلب[٣]. وكرره مرة أخرى في كلامه على أسباب الشرع[٤].

ثم بعده شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) - رحمه الله تعالى - في فتواه لمن أراد الجهاد وعليه دين أيهما يقدم؟ فقال: فإن كان الجهاد المتعين لدفع الضرر كما إذا حضره العدو، أو حضر الصف قدم على وفاء الدين كالنفقة وأولى، وإن كان استنفاراً فقضاء الدين أولى؛ إذ الإمام لا ينبغي له استنفار المدين مع الاستغناء عنه... فإن وجوب الجهاد قد يكون لدفع ضرر العدو فيكون أوجب من الهجرة... فأوجب الطاعة التي عمادها الاستنفار في العسر واليسر... هذا كله في قتال الطلب، وأما

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ١/ ٤٧.
(٢) المصدر السابق: ٢/ ٧٤.
(٣) الفوائد في اختصار المقاصد: ١٢٢.
(٤) المصدر السابق: ١٤٢.

قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين فواجب إجماعاً. . . فيجب التفريق بين دفع الصائل الظالم الكافر، وبين طلبه في بلاده[1].

ثم ذكر هذا التقسيم ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) - رحمه الله تعالى - في كلامه عن مقاصد الجهاد فقال: وجهاد الدفع أصعب من جهاد الطلب؛ فإن جهاد الدفع يشبه باب دفع الصائل. . . فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعم وجوباً؛ ولهذا يتعين على كل أحد. . . ومعلوم أن الجهاد الذي يكون فيه الإنسان طالباً مطلوباً أوجب من هذا الجهاد الذي هو فيه طالب لا مطلوب والنفوس فيه أرغب[2].

وقد يستدل بعض الناس على نوعي الجهاد بقول الله تعالى: ﴿**وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا**﴾ [**آل عمران**: ١٦٧] وذلك بجعل ﴿**قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ للطلب، و ﴿**أَوِ ادْفَعُوا**﴾ للدفع.

لكن هذا الاستدلال فيه نظر من أوجه:

الأول: أن هذه الآية نزلت في شأن غزوة أحد لما رجع عبد الله ابن أبي ابن سلول بثلث الجيش، وغزوة أحد كانت في قتال الدفع خاصة؛ لأن المشركين غزوا المدينة؛ انتقاماً لقتلى بدر، فخرج النبي ﷺ وأصحابه - رضي الله عنهم - لردهم عنها.

الثاني: أن جهاد الطلب لم يشرع بعد، وإنما أذن بقتال من يقاتل المسلمين، والكف عمن كف عنهم.

الثالث: لم يفهم أحد من المفسرين هذا التقسيم من الآية، لا ما هو منقول عن السلف، ولا في أقوال المتأخرين، وللمفسرين في معنى القتال والدفع أقول:

أما القتال فقيل: هو مباشرة الحرب.

---

(١) الفتاوى الكبرى: ٤/ ٦٠٨.

(٢) الفروسية: ١٨٧-١٨٨.

أما الدفع فله عدة معان:

١- أنه التكثير بالعدد؛ لأن الكثرة أحد أسباب الهيبة والعظمة[1]، رواه مجاهد عن ابن عباس وهو قول الحسن وعكرمة و الضحاك والسدي وابن جريج[2].

٢- أن معناه ادفعوا عن أنفسكم وحريمكم، رواه أبو صالح عن ابن عباس وهو قول مقاتل، ورجحه الرازي[3].

٣- أنه بمعنى القتال أيضاً، قاله ابن زيد[4].

٤- أنه بمعنى الرباط، أي: رابطوا. وهو قول أبي عون الأنصاري[5]. وجعل ابن عطية هذا القول قريباً من القول الأول بتكثير العدد، وقال: ولا محالة أن المرابط مدافع؛ لأنه لولا مكان المرابطين في الثغور لجاءها العدو والمكثر للسواد مدافع[6].

٥- أن المعنى ادفعوا بالدعاء، وهو قول الحسن بن صالح[7].

وبناء على ذلك فيبعد الاستدلال بهذه الآية على نوعي الجهاد: الدفع والطلب.

---

(١) التفسير الكبير: ٩/ ٦٩.

(٢) تفسير الطبري: ٤/ ١٦٧، وتفسير ابن زمنين: ١/ ٣٣٢، وزاد المسير: ١/ ٤٩٧-٤٩٨، وتفسير البغوي: ١/ ٣٦٩، وتفسير ابن عطية: ١/ ٥٣٩، وتفسير الواحدي: ١/ ٢٤٢، وتفسير النسفي: ١/ ١٩٠، وتفسير ابن جزي: ١/ ١٢٤، و الدر المنثور: ٢/ ٣٦٩، وتفسير الثعلبي: ٣/ ١٨٩، وتفسير الجلالين: ٩٠، وروح المعاني: ٤/ ١١٨.

(٣) تفسير البغوي: ١/ ٣٦٩ التفسير الكبير: ٩/ ٦٩، وتفسير النسفي: ١/ ١٩٠، وتفسير السمعاني: ١/ ٣٧٧، وتفسير أبي حيان: ٣/ ١١٤، وتفسير الثعالبي: ٣/ ٢٠٠، وروح المعاني: ٤/ ١١٨ وتفسير السعدي: ١٥٩.

(٤) زاد المسير: ١/ ٤٩٧-٤٩٨.

(٥) تفسير ابن عطية: ١/ ٥٣٩، وتفسير ابن كثير: ١/ ٢٤٦، والدر المنثور: ٢/ ٣٦٩.

(٦) تفسير ابن عطية: ١/ ٥٣٩.

(٧) تفسير ابن كثير: ١/ ٢٤٦.

وواضح من النقول عن العلماء: العز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم في تقسيم الجهاد إلى طلب ودفع أن نوعي الجهاد مطلوب، وأن غرض هذا التقسيم بيان رجحان أحدهما على الآخر في الفرضية أو في الأفضلية عند تزاحم العبادات أو الواجبات، وبيان ما يقدم على الجهاد الكفائي، وما يقدم عليه الجهاد العيني، فهذه الحاجة إلى التقسيم هي التي دعت إليه؛ لكن الفقهاء والمفسرين لما لم يحتاجوا إلى هذا التقسيم في تقرير حكم الجهاد في أبواب الجهاد، وفي تفسير آياته اكتفوا ببيان نوعيه العيني والكفائي، دون النص على هذا التقسم.

فاستغل المعاصرون تقسيم الجهاد إلى دفع وطلب لحصر الجهاد في الدفع، وأول عملية مسخ للجهاد وقفت عليها، والسطو على أحكامه بالتغيير وحصره في الدفع كانت على يد عميل الاستعمار الإنجليزي في بلاد الهند أحمد خان[1] الذي كتب في

(١) ولد أحمد خان عام ١٢٣٢هـ ١٨١٧م، وتعلم تعليماً شرعياً حتى تخرج وعين قاضياً في محكمة بجنور شمال الهند، ووقف على الضد من ثورة ١٢٤٧هـ - ١٨٥٧م، وكان ينقذ الإنجليز المستعمرين من هجمات المجاهدين المسلمين؛ لإيمانه بضرورة استمرار الاحتلال الإنجليزي للهند؛ لانتشال الهنود من فقرهم وتخلفهم حسب رؤيته، حتى كسب صداقة الإنجليز فاحتضنوه، وأنشأ بدعمهم جامعة عليكره، واعتمد فيها على أساتذة ومديرين إنجليز، وكانت وكرا للدعاية الانجليزية وتسويغ احتلالهم للهند، وإبطال الجهاد ضدهم، وزار ابنه الذي يدرس في انجلترا عام ١٨٦٩م، فاحتفل به كبار الانجليز نظير خدماته لهم، واستقبلته الملكة فكتوريا وأكرمته، وبالغت الصحافة البريطانية في الثناء عليه مما زاده حماساً في الدعوة إلى الأفكار الإنجليزية، حتى كتب في بعض مقالاته: لا بد أن يرغب المسلمون في قبول هذه الحضارة الغربية بكاملها حتى لا تعود الأمم المتحضرة تزدريهم.
وقد ذكر المؤرخ الهندي العليكري طفيل أحمد -وهو من أتباعه المتعصبين له- أن أحمد خان كان ينكر الجنة والنار والملائكة والجن، وأنه كان يشتم الأئمة والفقهاء، ويستهزئ بالمحدثين وبالشعائر الإسلامية.
وقرر خان في تفسيره أن القرآن أنزل من الله تعالى بالمعنى، وأن النبي ﷺ قد صاغ ألفاظه، وفي خطاب لأحمد خان ذكر أن الهنود بجميع طوائفهم ومللهم متحدون في الوطن والعقيدة. وقد توفي أحمد خان في ١٣١٥هـ ١٨٩٨م. ينظر: مجلة العروة الوثقى، الجزء: ٢/ ١٣٧-١٤٠، الخميس ٦/ ١١/ ١٣٠١هـ، وكفاح المسلمين في تحرير الهند: ٣٦-٤٤، وتاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: ١٨٧-١٨٨، وجوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث: ١٩٥-٢١٧-٢٢١، والهند، تاريخها وتقاليدها وجغرافيتها: ١٨٥-١٨٧.

عام ١٨٧١م مقرراً أن الجهاد هو الحرب دفاعاً عن الإيمان في سبيل الله تعالى، ويقيده بشرط الصد عن سبيل الله تعالى، ويفسر ذلك: بوجوب وجود قهر إيجابي فعلي، أو تعويق للمسلمين عن ممارسة دينهم.

وبما أن هذا التزوير منه لحكم الجهاد كان لخدمة الاستعمار الإنجليزي فإنه يحصر التعويق في المسائل الدينية لا الدنيوية، وأن يمس أحد أركان الإسلام الخمسة فقط.

بمعنى أن الدفاع عن ديار المسلمين إذا احتلها الكفار لا يدخل في الجهاد، إلا إذا منع الكفار المسلمين من ممارسة الشعائر التعبدية المحضة التي هي أركان الإسلام الخمسة، وقد بين المستشرق الهولندي رودلف بيترز الذي نقل هذا المذهب عن أحمد خان من كتبه ومقالاته أن نشوء هذا القول كان بسبب أن البريطانيين اعتبروا الهنود المسلمين هم المحرضون على ثورة ١٨٥٧م فكانوا يضطهدونهم، ويحابون الهندوس بالوظائف والمناصب.. ومن ثم فقد أراد أحمد خان ومن تبعه في ذلك إظهار أن الإسلام دين جدير بالاحترام، وأن نظرية الجهاد لا تعوق الولاء في خدمة الإمبراطورية البريطانية، وقد استهدف في أفكاره طائفتين:

١- المسلمين الهنود لإيقاف ثورتهم ضد الإنجليز.

٢- الإنجليز بإقناعهم أن الجهاد لا يتعارض مع استعمارهم للهند، وأن المسلمين لا يعتقدون بمشروعية القتال ضدهم[١].

ولما ظهر مدعي النبوة في الهند غلام أحمد القادياني[٢] ساند الاستعمار

(١) ينظر: الجهاد قديماً وحديثاً: ١٤٦-١٤٨.

(٢) هو غلام أحمد ميرزا ولد ١٨٣٩م كان والده مساندا للاستعمار الإنجليزي في الهند، وأمد الإنجليز في ثورة ١٨٥٧م بخمسين فارساً لإخماد ثورة المسلمين على الإنجليز، وذكر أغا رشورش الكشميري في كتابه «خونة الإسلام: ٣» أن أسرة أحمد القادياني هي أكثر أسر مدينة القاديان وفاء للإنجليز، وكان أحمد غلام يفخر بذلك ويقول في كتابه «تبليغ الرسالة: ٧/ ٢٤»: لم نقصر في إراقة دمائنا والتضحية بأنفسنا في سبيل الحكم الإنجليزي. وفي عام ١٨٨٠م ادعى أنه المسيح الموعود الذي=

الإنجليزي، واستلهم أفكار السابق له أحمد خان، وزاد عليها غلواً وانحرافاً، فبعد ادعائه أنه المسيح المنتظر ألغى الجهاد قائلاً في كتابه «الأربعين»: لقد ألغي الجهاد في عصر المسيح الموعود إلغاء باتاً. وقال في «الخطبة الإلهامية»: لقد آن أن تفتح أبواب السماء، وقد عطل الجهاد في الأرض، وتوقفت الحروب، كما جاء في الأحاديث أن الجهاد للدين يحرم في عصر المسيح، فيحرم الجهاد في هذا اليوم، وكل من يرفع السيف للدين ويقتل الكفار باسم الغزو والجهاد يكون عاصياً لله ولرسوله[1]. وكتب للإنجليز: إن هذه الفرقة - الفرقة القاديانية - لا تزال تجتهد ليلاً ونهاراً لقلع العقيدة النجسة عقيدة الجهاد من قلوب المسلمين[2].

وكتب مدير مجلة قاديانية محمد علي سنة ١٩٠٤م: يجب على الحكومة الإنجليزية أن تعرف أحوال القاديانية؛ فإن إمامنا قد أفنى اثنتين وعشرين سنة من عمره في تعليم الناس بأن الجهاد حرام، وحرام قطعي، وما اكتفى بنشر هذا التعليم في الهند فقط، بل نشره أيضاً في البلاد الإسلامية في العرب والشام وأفغانستان وغيرها[3].

وقد راسل القادياني بدعوته الضالة علماء المسلمين يطلب موافقتهم له في ضلاله فردوا عليه، وذكر محمد رشيد رضا مراسلته له وقال: إنه أرسل إلينا في هذا

=يجب على الناس طاعته واتباعه، وزعم أن الألوهية حلت في جسده، وظهر أمره، وكثر أتباعه عام ١٨٩٠م، وذكر جولد زيهر أن أتباعه بلغوا عام ١٩٠٧م زهاء سبعين ألفاً أكثرهم من المتأثرين بالثقافة الغربية، وكان من أساسات دعوته طاعة الانجليز وعدم التمرد عليهم، وتحريم الجهاد ضدهم، حتى قال في كتابه: «ضرورة الإمام: ٢٣»: أنا أشكر الله عز وجل أنه أظلني تحت رحمة بريطانية... ولذا أنصح مريدي وأشياعي بأن يدخلوا الإنجليز في أولي الأمر ويطيعوه من صميم قلوبهم. وهلك هذا المدعي عام١٩٠٨م، ينظر: في مذاهب اللاإسلاميين: ١٧٢-١٨٤، وطائفة القاديانية: ٣٥-٣٩، والقادياني والقاديانية: ٢٣٣-٢٣٧. والقاديانية وعقائدها: ٤٦٩-٤٩٢، والعقيدة والشريعة في الإسلام: ٢٩١-٢٩٢.

(١) القادياني والقاديانية: ٢٨٥-٢٨٦، وفي مذاهب اللاإسلاميين: ٢٣٤.

(٢) القاديانية وعقائدها: ٤٥٨.

(٣) المصدر السابق: ٤٥٨.

الشهر رسالة باللغة الإنكليزية، وكتبها باسم ملك الإنكليز لا باسم الله، وجعلها خدمة للدولة الإنكليزية؛ ولكن لم يكتب في الحقيقة ما هو أضر منها على السياسة الإنكليزية. وهذا شأن الصديق الأحمق يريد أن ينفع فيضر. من سياسة هذا المسيخ الدجال أنه نسخ حكم الجهاد في الإسلام؛ لكيلا تعارضه الدولة الإنكليزية في دعوته ظناً منها أنه يؤلف عصبية دينية للخروج عليها في الهند كما يفعل أمثاله الدجالون الذين يَدَّعي كل خارج منهم أنه المهدي المنتظر، وقد كتب في هذا المعنى كثيراً[١].

هذا؛ وقد أثنى المستشرق اليهودي المتعصب جولد زيهر على جهود أحمد خان وغلام أحمد القادياني في مسخهما أحكام الإسلام، وزعم أن بدعتهما في إلغاء الجهاد مرحلة من مراحل تطور الإسلام في الهند على إثر الاتصال بالحضارة الغربية إبان الاستعمار الإنجليزي[٢]، وبالغ في الثناء على القادياني في إنكاره للجهاد[٣].

وانتقلت عدوى هذا الفكر المنحرف في الجهاد من الهند إلى مصر مع شيء من التعديل، وكان ذلك أيضاً في أسر الاحتلال الإنجليزي لمصر على أيدي محمد عبده ومدرسته العصرانية، وقد ذكرت سابقاً الارتباط الوثيق بين المستعمر الإنجليزي كرومر وبين محمد عبده، وثناء الأول على الثاني في تمرير الفكر الغربي بثياب إسلامية؛ ولذا فلا عجب أن تمتد محاولة مسخ الإسلام، وتبديل أحكامه إلى الجهاد في سبيل الله تعالى الذي هو ذروة سنام الإسلام؛ خاصة أن المستشرقين قد أجلبوا بخيلهم ورجلهم على فريضة الجهاد في الإسلام مقررين أنه دين توسعي يهدف إلى احتلال البلدان الأخرى وحكمها، وتطويع أهلها لأحكام الإسلام، فانبرى لنفي تهمة التوسع عن الإسلام لفيف من المفكرين المسلمين بإلغاء جهاد الطلب، وحصر الجهاد في الدفع

---

(١) مجلة المنار، مجلد: ٥، جزء: ١٩، ص٧٨٩، ١٦ شوال ١٣٢٠ ١٥ يناير ١٩٠٣م.

(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام: ٢٨٩.

(٣) المصدر السابق: ٢٩٢.

فقط، ومنهم من يوسع جهاد الدفع ليشمل الدفع عن الدعوة الإسلامية إذا منع منها، أو حيل بين دعاة الإسلام والناس، ومن أقوال من حصروا الجهاد في الدفع:

١- نقل محمد رشيد رضا عن شيخه محمد عبده رحمهما الله تعالى: أن القتال الواجب في الإسلام إنما شرع للدفاع عن الحق وأهله، وحماية الدعوة ونشرها؛ ولذلك اشترط فيه أن يقدم عليه الدعوة إلى الإسلام، وقال: إن غزوات النبي ﷺ كانت كلها دفاعاً، وكذلك حروب الصحابة في الصدر الأول، ثم كان القتال بعد ذلك من ضرورة الملك[١].

٢- وقال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: وكل ما ورد في أحكام القتال في القرآن كان المراد به مدافعة الأعداء الذين يحاربون المسلمين لأجل دينهم[٢].

وقال أيضاً: إن حروب الرسول ﷺ للكفار كلها كانت دفاعاً ليس فيها شيء من العدوان[٣].

٣- وقال عبد الوهاب خلاف - رحمه الله تعالى -: والنظر الصحيح يؤيد أنصار السلم القائلين بأن الإسلام أسس علاقات المسلمين بغيرهم على المسالمة والأمان لا على الحرب والقتال إلا إذا أريدوا بسوء لفتنتهم عن دينهم أو صدهم عن دعوتهم، فحينئذ يفرض عليهم الجهاد دفعاً للشر وحماية للدعوة[٤].

٤- وقال محمد أبو زهرة - رحمه الله تعالى -: القتال شرع لدفع الاعتداء، وقال أيضاً: اتفق الجمهور على أن الباعث على القتال هو رد الاعتداء، وقرر الجمهور أن مناط القتال هو الاعتداء[٥].

---

(١) تفسير المنار: ١٠/ ٢٤٨.

(٢) مجلة المنار، مجلد: ١٥، جزء: ١، ص٣٣، المحرم ١٣٣٠ يناير ١٩١٢.

(٣) الوحي المحمدي: ٣٢٢، وينظر تفسير المنار: ٢/ ٨٤، و١٦٨، و٢٤٨، و٢٤٩.

(٤) السياسة الشرعية: ٧٧.

(٥) نظرية الحرب في الإسلام: ١٣-١٧.

وبعضهم في نفيه لجهاد الطلب يحاول التخلص من تهمة الواقع الضاغط، فقد وضع د. أحمد الحوفي في كتابه سماحة الإسلام عنوان: الحرب في الإسلام دفاعية، وذكر فيه تهمة خصوم الإسلام للإسلام بأنه دين السيف، واجتهد في رد ذلك مقرراً أن الجهاد منحصر في الدفع[1].

ويقول عبدالخالق النواوي بعد أن ساق أدلة جهاد الطلب وتأولها: الحرب في الإسلام لا تكون إلا دفاعاً؛ لأن أدلة حرب الهجوم والابتداء قد سقطت كلها، فلا يظن ظان أن هذا اتجاه حديث متأثر بروح العصر... إلى أن قال: وبهذا الاختيار نكون قد تخلصنا مما يوصم به الإسلام في نظر خصومه؛ إذ يقولون: إن الإسلام والبلشفية خطر على المدنية تجب محاربته؛ لأن الإسلام والبلشفية يجعلان بلادهما هي وحدها دار السلام، وما عداها دار حرب[2].

وعقد فهمي هويدي في كتابه مواطنون لا ذميون فصلاً بعنوان: النصوص.. قراءة ثانية، قرأ فيه آيات الجهاد قراءة جديدة توافق عصر التفوق الغربي لحصر الجهاد في الدفع دون الطلب، مدعياً قطعية ذلك[3].

وممن كتبوا في الجهاد من الكتاب المعاصرين من أقروا بجهاد الطلب، ولم يتأثروا بالواقع الضاغط عليه وهم كثير من العلماء والمفكرين وغيرهم.

ومن المفكرين من حاول الدمج بين الدفع والطلب؛ فالمودودي مثلا عقد فصلاً عنوانه: لا مساغ لتقسيم الجهاد إلى الهجومي والدفاعي، زاعماً أن هذا التقسيم يصلح للحروب القومية والوطنية؛ لأنها تصلح لقطر مخصوص أو أمة بعينها، لكن

---

(١) سماحة الإسلام: ١٣٤-١٣٥.

(٢) العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية: ١٠٨-١٠٩.

(٣) مواطنون لا ذميون: ٢٥٢-٢٦٢.

الإسلام عالمي لا يفرق بين أمة وأخرى، ولا يخص قطراً دون غيره؛ لأنه يدعو الجميع إليه.

لكنه عاد مرة أخرى إلى استخدام هذا التقسيم قائلاً: فإن الجهاد الإسلامي إذا أردت الحقيقة هجومي دفاعي معاً، هجومي لأن الحزب الإسلامي يضاد ويعارض الممالك القائمة على المبادئ المناقضة للإسلام ويقطع دابرها... وأما كونه دفاعياً فلأنه مضطر إلى تشييد بنيان المملكة وتوطيد دعائمها[1].

ولا وجه لنفي المودودي لتقسيم الجهاد؛ لأن التقسيم اصطلاحي؛ ولأن واقع الجهاد كذلك، وما ذكره افتراضاً يخالف الواقع؛ فدول الكفر وجدت في الصدر الأول من الإسلام، وستظل إلى آخر الزمان، ولا يلزم أن يتوافق المفترض مع الواقع، والأحكام الشرعية إنما أنزلت لتعالج واقع الناس.

وأما تفسيره للهجومي والدفاعي فقد قال فيه بجهاد الطلب وجهاد الدفع؛ لأنه قرر وجوب إخضاع الناس بالجهاد لسلطان الإسلام، وهو ما سماه بالهجومي.

وذكر أحمد شلبي أن المسلمين ظلوا يتبعون سياسة الدفاع المحض وأن هذه السياسة كادت أن تقضي على المسلمين، فاتخذوا سبيلاً وسطاً وهو ما يسميه العسكريون (الهجوم الدفاعي) أي: أن يهجموا مدافعين على تكتلات الأعداء التي تستعد للزحف على المسلمين، وكانت هذه خطة المسلمين بعد ذلك فيما قاموا به من حروب[2].

---

(١) الجهاد في سبيل الله: ٤١، وأخذ هذا التقسيم عنه ولم يشر إليه: د. وهبة الزحيلي في العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي: ٣٥-٣٦، ود. أبو بكر إسماعيل ميقا في مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية والإنسانية: ٨١-٨٣.

(٢) الجهاد في التفكير الإسلامي: ٣١.

وكلامه هذا هو التفاف على جهاد الطلب، وتحويله إلى الدفع فقط، وتفسيره به، فعاد قوله عليه بالإبطال، وحصر الجهاد في الدفع فقط.

هذا؛ وقد واكب ولادة هذا القول المحدث في شعيرة الجهاد بحصرها في الدفع دون الطلب: الميل بالجهاد عن وجهته الشرعية التي غايتها إعلاء كلمة الله تعالى إلى مضامين وطنية، وكانت بداية ذلك إبان ثورة أحمد عرابي في مصر الذي استمع إلى خطبة لسعيد باشا في مقر وزارة الحربية يكرس فيها الوطنية، ويذكر أن الشعب المصري مستعبد لغيره من أمم الأرض، وأنه آن الأوان أن يتحرر منهم[(١)]، فأثرت هذه الخطبة فيه حتى صرح بأنها أول حجر أساس مبدأ (مصر للمصريين) الذي تبناه عرابي بعد ذلك في ثورته[(٢)].

ويعلق عبد الرحمن الرفاعي قائلاً: ولا شك أن خطبة سعيد باشا لم تصادف في نفس عرابي موضع الإقناع والغبطة إلا لأن روحه كانت وطنية[(٣)].

ويمكن اعتبار عام ١٨٧٥م بدء دعوة عرابي للوطنية في عهد الخديوي إسماعيل، وكان سبب ثورته استئثار الجراكسة والأتراك بالرتب العليا في الجيش، وتذمر الضباط الوطنيين من سوء معاملة رؤسائهم الأتراك لهم[(٤)].

---

(١) أحمد عرابي مصر للمصريين، د. حسين فوزي النجار: ٣٣، وكتاب الهلال: ٢٣/ ٥/ ١٣٧٢هـ، وقد ذكر عرابي هذه الخطبة في مذكراته: ٢٧، لكنه جعلها للخديوي نفسه.

(٢) حاول بعض الكتاب إضفاء طابع الوطنية على جهاد المصريين ضد الفرنسيين كما فعل عبد الرحمن الرفاعي في كتابه (تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم في مصر)، ود. عصام شبارو في كتابه (المقاومة الشعبية المصرية للاحتلال الفرنسي والغزو البريطاني) لكن من راجع ما كتب عن مقاومة الحملة الفرنسية يجد النفس الشرعي الجهادي ظاهراً فيها، وكان لمشايخ الأزهر حضور قوي في جهاد الفرنسيين؛ بل حتى في أوائل سنيّ الاستعمار الانجليزي ينظر: عجائب الآثار للجبرتي: ٢/ ٢١٨، و٢٧٤، و٢٧٥، و٢٨٥، و٣٣٤.

(٣) الزعيم الثائر أحمد عرابي: ١٣.

(٤) المصدر السابق: ١٦، ومعالم تاريخ مصر الحديث والمعاصر: ١٧٢.

ويبدو أن أنصار عرابي من الشرعيين صاروا يضمون الشعار الوطني لشعيرة الجهاد في سبيل الله تعالى، ويجعلون الوطن قريناً للدين، حتى تحول الدفاع عن الوطن إلى دفاع عن الدين تلقائياً، إلى أن تم تحوير الجهاد في سبيل الله تعالى من كونه شعيرة لإعلاء كلمة الله تعالى إلى دفاع وطني، متشبهين بالدول الغربية العلمانية في حروبها الوطنية، وتغلغل هذا المفهوم لشعيرة الجهاد داخل الأزهر حتى إن شيخ الأزهر عبد الحليم محمود نزع عن الجهاد قدسيته، وخصيصته الإسلامية في حرب أكتوبر ١٩٧٣م بإعلانه: أن الجهاد حق على الجميع لا فرق بين مسلم ومسيحي؛ بل هو الواجب الأول لكل من أظلته سماء مصر وطن الجميع... والاستشهاد في سبيل الوطن هو الطريق إلى الجنة، هكذا تؤكد كل الشرائع السماوية المنزلة على أهل الكتاب(١).

أدلة من حصروا الجهاد في الدفع(٢):

استدل من قالوا بحصر الجهاد في الدفع دون الطلب بأدلة متنوعة يمكن تقسيمها إلى ما يلي:

النوع الأول: الأدلة التي ظاهرها التخيير في مسألة الدين، نحو قول الله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [**الكهف**: ٢٩] وقد سبق الإجابة عنها في مبحث حرية العقيدة.

---

(١) مجلة المصور في ١٢/ ١٠/ ١٩٧٣م، عن: الجهاد في الإسلام قديما وحديثاً: ١٥٩.

(٢) ينظر: الوحي المحمدي: ٣٢٥، والرسالة الخالدة: ١١٧-١٢٠، والتفسير الحديث: ٦/ ٣٢٧-٣٣٥، والتفسير الواضح: ١/ ١١٥-١١٧، والعلاقات الدولية في الإسلام لأبي زهرة: ٤٧-٤٩، والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي: ٢٦٧، والإسلام دين الجهاد لا العدوان: ٢٠-٢٢، وآثار الحرب في الفقه الإسلامي: ٩٢-١١١، وفلسفة الجهاد في الإسلام: ٦٩-٨٠، والنظرية العامة للجهاد في الشريعة الإسلامية: ٦٨، والجهاد في الإسلام لمحمد شديد: ٩٢ و١٣٥، والقتال في العهد النبوي: ١٨، والسلم في القرآن والسنة: ٣٨٦.

النوع الثاني: الأدلة الدالة على عدم الإكراه في الدين نحو قول الله تعالى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [**البقرة**: ٢٥٦] وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [**يونس**: ٩٩] وسبق أيضاً الإجابة عنها في مبحث حرية العقيدة، وفيما يتعلق بالجهاد فليس فيه إكراه على الدخول في الإسلام، لكن فيه تخيير بين الإسلام أو الجزية التي بها يخضعون لنظام الإسلام ودولته وحكمه.

النوع الثالث: الآيات التي فيها أمر بالسلم والدخول فيه وقبوله كقول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً**﴾ [**البقرة**: ٢٠٨] وقوله تعالى: ﴿**وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ [**الأنفال**: ٦١].

أما آية البقرة فمعنى السلم هنا الإسلام، والدخول فيه أخذ شرائعه كلها:

قال أبو عبيدة بن المثنى وابن قتيبة رحمهما الله تعالى: السِّلْم: الإسلام، وقال مجاهد - رحمه الله تعالى -: يعني: في الإسلام جميعاً[1] وأكثر المفسرين على هذا المعنى[2].

وقال الراغب - رحمه الله تعالى -: عنى بالسلم سلم العبد لله عز وجل؛ وذلك أن الإنسان في كفره، وكفران نعمة الله كالمحارب له؛ ولهذا يسمى الكافر المحارب في نحو قوله: ﴿**الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ**﴾ [**المائدة**: ٣٣][3].

---

(١) مجاز القرآن: ١/ ٧١، وغريب القرآن: ٧٤، وتفسير مجاهد: ٢٣١

(٢) ينظر: تفسير الطبري: ٤/ ٢٥٧، وبحر العلوم: ١/ ١٣٧، وتفسير ابن أبي زمنين: ١/ ٢١٤، وتفسير الواحدي: ١٦٠، وتفسير السمعاني: ١/ ٢٠٩، وتفسير البغوي: ١/ ٢٤٠، والكشاف: ١/ ٢٥٢.

(٣) تفسير الراغب الأصفهاني: ١/ ٤٣٢.

وأما استدلالهم بآية الأنفال في الجنوح للسلم فالجواب عنه من أوجه:

الأول: أنها منسوخة بآية السيف، وهو مروي عن جماعة من السلف منهم ابن عباس وقتادة وعكرمة والحسن وابن زيد وعطاء الخراساني[1]. وقد جزم ابن عطية والقرطبي والشوكاني أن جميع الآيات التي تتضمن المهادنة والموادعة منسوخة بآية السيف[2].

الثاني: أن المقصود إن سالموا على ما هو مصلحة للمسلمين، قال الطبري - رحمه الله تعالى -: وإن مالوا إلى مسالمتك ومتاركتك الحربَ، إما بالدخول في الإسلام، وإما بإعطاء الجزية، وإما بموادعة، ونحو ذلك من أسباب السلم والصلح[3].

الثالث: أنه يلجأ إلى الصلح عند ضعف المسلمين، قال السمرقندي - رحمه الله تعالى -: إنما يجوز الصلح إذا لم يكن للمسلمين قوة القتال، فأما إذا كان للمسلمين قوة فلا ينبغي أن يصالحوهم، وينبغي أن يقاتلوهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية إن لم يكونوا من العرب[4].

ويؤيد هذا الوجه قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [**محمد**: ٣٥] قال الكيا الهراسي: فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم[5].

---

(١) ينظر: الناسخ والمنسوخ لقتادة: ٤٢، والناسخ والمنسوخ لأبي عبيد: ٣١٣، والناسخ والمنسوخ للنحاس: ٤٦٨، وتفسير الصنعاني: ٢/ ٢٦١، وتفسير الطبري: ١٤/ ٤١-٤٢، وتفسير ابن أبي حاتم: ٥/ ١٧٢٥، وأحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٢٥٤، وتفسير ابن جزي: ١/ ٣٢٩،

(٢) تفسير ابن عطية: ٣/ ٣٠٤، وتفسير القرطبي: ١٣/ ٣٢٢، وفتح القدير: ٤/ ٣٧٤.

(٣) تفسير الطبري: ١٤/ ٤٠.

(٤) بحر العلوم: ٢/ ٢٩.

(٥) أحكام القرآن: ٣/ ١٦٣.

ولذا حرم الفقهاء الهدنة المؤبدة مع الكفار؛ لما فيها من القضاء على شعيرة الجهاد في سبيل الله تعالى، قال الماوردي - رحمه الله تعالى -: أما المهادنة فهي المسالمة والموادعة عن عهد يمنع من القتال والمنافرة، وقد كان الله تعالى بعد فرض الجهاد منع منها .... ثم إن الله تعالى أذن في مهادنتهم ومسالمتهم عند الحاجة إليها[1].

ثم ذكر الماوردي أن حال المسلمين عند إرادة الهدنة لا يخلو من ثلاث أحوال:

أحدها: أن تكون بهم قوة وليس لهم في الموادعة منفعة، فلا يجوز للإمام أن يهادنهم، وعليه أن يستديم جهادهم، ودليله قول الله تعالى: ﴿**فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ**﴾ [**محمد**: ٣٥].

والحال الثانية: أن يكون بهم قوة لكن لهم في الموادعة منفعة؛ وذلك بأن يرجو بالموادعة إسلامهم، وإجابتهم إلى بذل الجزية، أو يكفوا عن معونة عدو ذي شوكة، أو يعينوه على قتال غيرهم من المشركين إلى غير ذلك من منافع المسلمين، فيجوز أن يوادعهم مدة أربعة أشهر فما دونها، ودليله قول الله تعالى: ﴿**فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**﴾ [**التوبة**: ٢].

والحال الثالثة: ألَّا يكون بالمسلمين قوة، وهم على ضعف يعجزون معه عن قتال المشركين، فيجوز أن يهادنهم الإمام إلى مدة تدعوه الحاجة إليها أكثرها عشر سنين؛ لأن رسول الله ﷺ هادن قريشاً عام الحديبية عشر سنين[2].

النوع الرابع: الآيات التي فيها جواز رد العدوان، والإذن بقتال المعتدين دون غيرهم، ومنها: قول الله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾ [**البقرة**: ١٩٠] وقوله تعالى: ﴿**فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾ [**البقرة**: ١٩٤] وقوله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى**

(١) الحاوي الكبير: ١٤/ ٣٥٠.

(٢) الحاوي الكبير: ١٤/ ٣٥٠. وينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٤٢٧، وتفسير النيسابوري: ٣/ ٣٥٠، وتفسير الشافعي: ٢/ ٧٩٧-٧٩٨، وتفسير ابن كثير: ٤/ ١٨٢.

نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٩٠] وهذه الآية في المنافقين كما دل عليه الآيتان اللتان قبلها ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُم بِمَا كَسَبُوا...﴾ [النساء: ٨٨].

نقل د. وهبة الزحيلي عن ابن القيم بعد أن ساق بعض هذه الآيات: ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم[1].

والحقيقة أن هذا النقل فيه تلبيس على القارئ؛ لأن ابن القيم قال ذلك في تعداده لمراحل فرض الجهاد، فذكر مرحلة رد العدوان، ثم مرحلة بدء الكفار بالقتال، فأسقط الكاتب المرحلة التالية لمرحلة رد العدوان في نقله عن ابن القيم، مع أنها المرحلة التي استقر عليها حكم الجهاد، وهذا كلام ابن القيم بتمامه:

قال - رحمه الله تعالى -: ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم فقال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]، ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة، وكان محرماً ثم مأذوناً به، ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين إما فرض عين على أحد القولين، وإما فرض كفاية على المشهور[2].

والجواب عن استدلالهم بهذه الآيات أنه استدلال بالمرحلة الوسطى لتنزل آيات الجهاد، وتغافل عن المرحلة النهائية، وهي قتال الكفار كافة، وهذه انتقائية غير مقبولة؛ وهذه الانتقائية هي من أجل أن يحصروا الجهاد في الدفع فقط؛ إذ إن النبي ﷺ أقام بضع عشرة سنة بعد نبوته ينذر بالدعوة بغير قتال ولا جزية، ويؤمر بالكف والصبر والصفح، ثم أذن الله له في الهجرة، وأذن له في القتال، ثم أمره أن يقاتل من قاتله، ويكف عمن لم يقاتله، ثم أمره بقتال المشركين حتى يكون الدين كله لله[3].

---

(١) الإسلام دين الجهاد لا العدوان: ٢٣.

(٢) زاد المعاد: ٣/ ٧١، وعنه الشامي في سبل الهدى والرشاد: ٤/ ٥.

(٣) زاد المعاد: ٣/ ١٥٩، وتفسير القاسمي: ٥/ ٣٥٤.

فكان المسلمون قبل الهجرة مأمورين بالصبر والكف عن المشركين، وعليه تحمل آيات الصبر والعفو الكثيرة في القرآن كقوله تعالى: **كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾** [**النساء**: ٧٧] وقوله: ﴿**فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلامٌ**﴾ [**الزخرف**: ٨٩] وروى ابن عَبَّاسٍ أَنَّ عَبْدَ الرحمن بن عَوْفٍ وَأَصْحَاباً له أَتَوا النبي ﷺ بِمَكَّةَ فَقَالُوا: يا رَسُولَ الله، إِنَّا كنا في عِزٍّ وَنَحْنُ مُشْرِكُونَ فلما آمَنَّا صِرْنَا أَذِلَّةً، فقال: إني أُمِرْتُ بِالْعَفْوِ فلا تُقَاتِلُوا[١]، وأول ما شرع الجهاد بعد الهجرة النبوية إلى المدينة اتفاقاً[٢].

لكنهم اختلفوا أي آية نزلت في الجهاد أولاً على قولين:

القول الأول: أول الآيات نزل في الجهاد هي قول الله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ**﴾ [**الحج**: ٣٩] نزلت في الطريق إلى المدينة[٣] وهو مروي عن أبي بكر - رضي الله عنه -[٤]، وأبي هريرة - رضي الله عنه -[٥] وهو قول ابن عباس[٦] وعروة بن الزبير - رضي الله عنهما -[٧] ومجاهد والسدي[٨]

---

(١) رواه النسائي في سننه، كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد: ٦/ ٢، والطبري في تفسيره: ٥/ ١٧٠، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٣/ ١٠٠٥، رقم (٥٦٣٠) وصححه الحاكم وقال على شرط البخاري: ٢/ ٧٦، رقم (٢٣٧٧).

(٢) فتح الباري: ٦/ ٣٧، ونيل الأوطار: ٨/ ٢٥.

(٣) الحاوي للفتاوي: ١/ ٧٢.

(٤) تفسير القرطبي: ٢/ ٣٤٧.

(٥) الدر المنثور: ٦/ ٥٨.

(٦) رواه عنه: أحمد في المسند: ١/ ٢١٦، رقم (١٨٦٥) والنسائي في المجتبى من سننه، كتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد: ٦/ ٢، رقم (٣٠٨٥) والترمذي في سننه، كتاب التفسير، باب ومن سورة الحج: ٥/ ٥٢٣، رقم (٣١٧١) وقال: حديث حسن، وابن أبي عاصم في الأوائل: ٩٨، رقم (١٣٨)، والطبراني في الأوائل: ٥٨، رقم (٣٠) وصححه ابن حبان: ١١/ ٨، رقم (٤٧١٠) والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه: ٢/ ٧٦، رقم (٢٣٧٦)، وابن حجر في فتح الباري: ٧/ ٢٨٠، وقد اختلف في وصله وإرساله كما بين ذلك الترمذي في سننه: ٥/ ٥٣٢.

(٧) رواه البلاذري في أنساب الأشراف: ١/ ١٢٤.

(٨) سبل الهدى والرشاد: ٤/ ٥.

والأعمش[1] وقتادة[2] والزهري[3] واختاره ابن الجوزي[4] والقرطبي[5] والواحدي[6] والبيضاوي[7] وابن تيمية[8] وأبو السعود[9] والألوسي[10] والجلالان[11] والشنقيطي[12] رحمة الله تعالى عليهم.

وقيل أول آية نزلت في القتال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] وهو قول أبي العالية[13] والربيع بن أنس[14] وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم[15] ونسبه أبو حيان إلى أكثر المفسرين[16] واختاره ابن عاشور[17].

وجمع الجصاص - رحمه الله تعالى - بين القولين فقال: وجائز أن يكون ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أول آية نزلت في إباحة قتال من قاتلهم، والثانية في الإذن في

---

(١) رواه سفيان الثوري في تفسيره: ٢١٤
(٢) رواه الصنعاني في تفسيره: ٣/ ٣٩، والطبري في تفسيره: ١٧/ ١٧٣
(٣) السيرة النبوية لابن كثير: ٢/ ٣٥٤، وفتح الباري لابن حجر: ٧/ ٢٨٠.
(٤) المدهش: ٥٣، وتلقيح فهوم الأثر: ٣٤٠.
(٥) تفسير القرطبي: ١٢/ ٦٨.
(٦) تفسير الواحدي: ٢/ ٧٣٥.
(٧) تفسير البيضاوي: ٤/ ١٢٩.
(٨) الصارم المسلول: ٢/ ٢٠٦، والجواب الصحيح: ٢/ ٢١٦
(٩) تفسير أبي السعود: ٦/ ١٠٨.
(١٠) روح المعاني: ١٧/ ١٦٢.
(١١) تفسير الجلالين: ٤٣٩.
(١٢) أضواء البيان: ٥/ ٢٦٣.
(١٣) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره: ١/ ٣٢٥
(١٤) رواه الطبري في تفسيره: ٢/ ١٨٩، وتفسير البغوي: ١/ ١٦١، والكشاف: ٢٦٢.
(١٥) تفسير الثعلبي: ٢/ ٨٧، وتفسير الرازي: ٥/ ١٠٩.
(١٦) تفسير أبي حيان: ٢/ ٧٣.
(١٧) التحرير والتنوير: ٢/ ٢٠٠.

القتال عامة لمن قاتلهم، ومن لم يقاتلهم من المشركين[1]. ومال إليه القرطبي - رحمه الله تعالى - وقال: آية الإذن إنما نزلت في القتال عامة لمن قاتل، ولمن لم يقاتل من المشركين[2].

وشيخ الإسلام - رحمه الله تعالى - يحصر الإذن في هذه الآية في الدفع: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ﴾ [الحج: ٣٩] يقول: فأباح للمؤمنين القتال دفعاً عن نفوسهم، وعقوبة لمن أخرجهم من ديارهم، ومنعهم من توحيد الله وعبادته[3].

فعلى القول أن آية الإذن بالقتال عامة في قتال من قاتل المسلمين ومن لم يقاتلهم؛ تكون دليلاً على نوعي الجهاد الطلب والدفع جميعاً، وإن قيل: إنها إذن في مقاتلة من يقاتل المسلمين دون من لم يقاتلهم كانت دليلاً للدفع فقط، وتؤخذ مشروعية جهاد الطلب من أدلة أخرى.

وأما ترتيب آيات القتال نزولاً فقال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: ولما كان الجهاد فيه هذا من المشقة، وأراد الله تشريعه شَرَعَه تدريجاً:

١- فأذن فيه أولاً من غير إيجاب بقوله: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ﴾.

٢- ثم لما استأنست به نفوسهم بسبب الإذن فيه، أوجب عليهم فقال: من قاتلهم دون من لم يقاتلهم بقوله: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا ﴾ [البقرة: ١٩٠]. وهذا تدريج من الإذن إلى نوع خاص من الإيجاب.

٣- ثم لما استأنست نفوسهم بإيجابه في الجملة أوجبه عليهم إيجاباً عاماً جازماً في آيات من كتابه كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ

---

(١) أحكام القرآن: ١/ ٣٢٠.
(٢) تفسير القرطبي: ٢/ ٣٤٧.
(٣) الصارم المسلول: ٢/ ٢٠٦.

وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥] وقوله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ﴾ [التوبة: ٣٦] وقوله تعالى: ﴿ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ ﴾ [الفتح: ١٦].

ثم قال الشنقيطي بعد هذا الترتيب لآيات الجهاد: واعلم أن لبعض أهل العلم في بعض الآيات التي ذكرنا أقوالاً غير ما ذكرنا؛ ولكن هذا التدريج الذي ذكرنا دل عليه استقراء القرآن في تشريع الأحكام الشاقة[1].

وفقهاء المذاهب يذكرون مراحل التدرج في الجهاد، ثم ينتهون إلى القول بابتداء الكفار بالقتال، وأن هذه هي المرحلة التي استقر عليها فرض الجهاد:

١- ففي مذهب الحنفية قال محمد بن الحسن - رحمه الله تعالى -: قول الله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥] يفيد إباحة قتلهم في كل وقت ومكان[2]. وذكر السرخسي - رحمه الله تعالى - المراحل، وقال في مرحلة بدء الكفار بالقتال: ثم أمر بالبداية بالقتال فقال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ [البقرة: ١٩٣]... فاستقر الأمر على فرضية الجهاد مع المشركين وهو فرض قائم إلى قيام الساعة[3] ومثله قال الزيلعي والبابرتي وملا خسرو رحمهم الله تعالى[4].

٢- وفي المذهب المالكي ذكر ابن رشد - رحمه الله تعالى - مراحل فرض الجهاد وقال: وفرض الله عز وجل الجهاد حينئذ على جميع المسلمين كافة... ثم نسخ الله

---

(١) أضواء البيان: ٥/ ٢٦٣-٢٦٤، وينظر: أحكام القرآن للجصاص: ١/ ٣٢٠.
(٢) شرح كتاب السير الكبير: ١/ ٩٣.
(٣) المبسوط: ١٠/ ٢.
(٤) تبيين الحقائق: ٣/ ٢٤١، والعناية شرح الهداية: ٧/ ٤٣٨، ودرر الحكام: ٣/ ٣١٥، وانظر: أحكام القرآن للجصاص: ١/ ٣٢١.

تبارك وتعالى ذلك فجعل الفرض يحمله من قام به من المسلمين عن سائرهم فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢]. . . إلى أن قال: فالجهاد الآن فرض على الكفاية يحمله من قام به بإجماع أهل العلم، فإذا جوهد العدو، وحميت أطراف المسلمين، وسدت ثغورهم؛ سقط فرض الجهاد عن سائر المسلمين، وكان لهم نافلة وقربة مرغباً فيها[١].

٣- وفي المذهب الشافعي ذكر الماوردي - رحمه الله تعالى - مراحل فرض الجهاد وقال في آخرها: فإذا تقرر ما وصفنا صار فرض الجهاد عاماً في كل زمان ومكان[٢].

٤- وفي المذهب الحنبلي قال ابن تيمية - رحمه الله تعالى - بعد أن ذكر المراحل: فلما فتح الله مكة وانقطع قتال قريش ملوك العرب، ووفدت إليه وفود العرب بالإسلام؛ أمره الله تعالى بقتال الكفار كلهم إلا من كان له عهد مؤقت، وأمره بنبذ العهود المطلقة فكان الذي رفعه ونسخه ترك القتال[٣].

فإذا كان الجهاد قد شرع بعد الهجرة على هذا التدرج، وكان المؤمنون مأمورين في مكة بالصبر والعفو والصفح فَلِمَ اختار المفكرون المعاصرون المرحلة الوسطى التي فيها قتال من قاتل المسلمين، وعدم بدء الكفار بالقتال، وتنزيل نصوص الجهاد عليها، وزعمهم أنها الحكم النهائي للجهاد؟ لماذا لم يأخذوا بنصوص الصبر في المرحلة المكية ويلغوا الجهاد بالكلية الدفع منه والطلب؟ ولماذا لم يأخذوا بنصوص المرحلة الأخيرة التي استقر فيها حكم الجهاد بالأمر ببدء الكفار بالقتال ولو لم يقاتلونا؟

---

(١) المقدمات الممهدات: ١/ ٣٤٦-٣٤٧.

(٢) الحاوي الكبير: ١٤/ ١١٠، وينظر البيان في مذهب الإمام الشافعي: ١٢/ ٩٦.

(٣) الجواب الصحيح: ١/ ٢٣٧، وينظر: زاد المعاد: ٣/ ٧١.

إن من نظر في القوانين الدولية، وإعلانات حقوق الإنسان تبين له سبب ذلك؛ إذ إنها لا تمنع من الدفاع لمن هوجم، وتجعل ذلك حقاً للدولة المعتدى عليها أن تدافع عن أرضها، وهو حق تكفله كل الدساتير الوضعية؛ في حين أنها تمنع وبشدة البدء بالهجوم، فكانت المرحلة الوسطى لتشريع الجهاد، وهي رد العدوان دون بدء الكفار بالقتال متلائمة مع القوانين الوضعية، فاستخرجها من أرادوا الدفاع عن الإسلام من المفكرين المسلمين، ولم يأخذوا بالمرحلة التي قبلها وهي الأمر بالصبر والعفو والصفح، وتغافلوا عن المرحلة النهائية للجهاد، وهي مشروعية جهاد الطلب، والأمر ببدء الكفار بالقتال حتى يسلموا، أو يخضعوا للإسلام بدفع الجزية، والقبول بعقد الذمة؛ فعلوا ذلك لئلا يتهم الإسلام بالتوسع، والحقيقة أنهم وهم يعالجون هذه القضية يصرحون بافتراءات المستشرقين على الإسلام بأنه دين توسعي[1] مما يدل على أن معالجتهم لقضايا الجهاد كانت تحت ضغوط الاتهام، وليست معالجة حرة محايدة.

النوع الرابع: الأحاديث التي فيها النهي عن قتل النساء والصبيان والشيخ الفاني ونحوهم، مثل حديث أَنَسُ بن مَالِك أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال: انْطَلِقُوا باسْمِ الله وَبالله وَعَلَى مِلَّةِ رسول الله ولا تَقْتُلُوا شَيْخاً فَانياً ولا طِفْلاً ولا صَغيراً ولا امْرَأَةً ولا تَغُلُّوا وَضُمُّوا غَنَائِمَكُمْ وَأَصْلِحُوا وَأَحْسِنُوا إِنَّ الله يُحِبُّ المُحْسِنِينَ[2].

---

(١) ينظر مثلاً: الوحي المحمدي: ٢٣٦، الإسلام دين الجهاد لا العدوان: ٣٤، والإسلام والحرب الدينية: ١٦، وجهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج: ٢٢-٢٣.
ويقول نجيب الأرمنازي بعد أن قرر حصر الجهاد في الدفع فقط: وهذا المذهب في حرب الدفاع من الأمور التي نظرت فيها كثيراً عصبة الأمم... لتحريم حرب الاعتداء... فكذلك وجد عند المسلمين قبل ألف سنة... من يقول بتحريم حروب الاعتداء، وهذا ما نحب أن نوجه الأنظار إليه. اهـ الشرع الدولي في الإسلام: ٧٤-٧٥.

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في دعاء المشركين: ٣/ ٣٧، رقم (٢٦١٤).

وحجتهم أنه لو كان قتل الكافر لأجل كفره لجاز قتل نسائهم وشيوخهم؛ لأنهم كفار، فلما لم يكونوا مقاتلين ومنع من قتلهم كانت علة قتال الكفار هي حربهم للمسلمين وليست كفرهم، فمن لم يحاربنا منهم لم نحاربه، مما يدل على أن الجهاد شرع للدفاع فقط.

والجواب عن ذلك: أن الخلاف في علة قتل الكافر هل هي الكفر أم الحرابة مسألة أخرى غير مسألتنا، ولا يصح اجترار الخلاف فيها للاستدلال به على منع جهاد الطلب؛ إذ إن الغاية من الجهاد هي إخضاع الكفار لحكم الإسلام، والنساء والصبيان الأصل أنهم خاضعون، وهم يُسبون ويصيرون مالاً للمسلمين ينتفعون به، وأما الشيوخ الكبار فلا يقوون على القتال فهم خاضعون أيضاً؛ ولذا لو خضع المقاتلون للمسلمين، وألقوا السلاح، ودفعوا الجزية كانوا من أهل الذمة، وحقنت دماؤهم، فقتل الكافر ليس مقصداً للجهاد إلا إذا رفض الخضوع لأحكام الإسلام، ولا يقوى على الرفض إلا المقاتلون؛ فلذلك خص غير المقاتلين من عموم الأمر بقتل الكفار. فالكفار على نوعين:

النوع الأول: من يجب قتالهم حتى يسلموا وهم المرتدون، فلا يقبل منهم إلا الإسلام، ويقاتلون عليه بالإجماع كما قاتل الصديق - رضي الله عنه - المرتدين، وقد سبق نقل النصوص والإجماع على قتل المرتد.

النوع الثاني: من يخيرون بين الإسلام والخضوع لحكمه بعقد الذمة أو عقد أمان بحسب ما يراه المسلمون محققاً لمصلحتهم، فإن أبوا قوتلوا، وقد اختلف العلماء فيمن تؤخذ منه الجزية على أقوال[1]:

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٢٨٣-٢٨٤، وأحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٤٧٧-٤٧٥، والجامع لأحكام القرآن: ٨ / ١١٠، والأم: ٤/ ١٧٤، والحاوي الكبير: ١٤/ ١٥٤-١٥٥، والتمهيد لابن عبد البر: ٢/ ١١٧-١١٨، وبدائع الصنائع: ٧/ ١١٠-١١١، وبداية المجتهد: ١/ ٢٨٤، والمغني: ٩/ ١٧٣.

القول الأول: لا تقبل الجزية إلا من أهل الكتاب خاصة عرباً كانوا أو عجماً لهذه الآية؛ فإنهم هم الذين خصوا بالذكر، فتوجه الحكم إليهم دون من سواهم، وتقبل من المجوس بسنة أهل الكتاب، وبه قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد وأبو ثور والثوري.

واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿**فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ**﴾ [التوبة: ٥] ولم يقل حتى يعطوا الجزية كما قال في أهل الكتاب. وبقول النبي ﷺ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الناس حتى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إلا الله وَأَنَّ مُحَمَّداً رسول الله وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فإذا فَعَلُوا ذلك عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إلا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ على الله[1].

قال ابن قدامة - رحمه الله تعالى -: وهذا عام خص منه أهل الكتاب بالآية، والمجوس بقول النبي ﷺ: سنوا بهم سنة أهل الكتاب، فمن عداهم من الكفار يبقى على قضية العموم[2].

القول الثاني: تؤخذ الجزية من كل عابد وثن، أو نار، أو جاحد، أو مكذب عربياً أو عجمياً إلا المرتد، وهو قول الأوزاعي ومالك.

ودليل هذا القول حديث بريدة - رضي الله عنه - قال: كان رسول الله ﷺ إذا أَمَّرَ أَمِيراً على جَيْشٍ أو سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ في خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى الله وَمَنْ معه من الْمُسْلِمِينَ خَيْراً ثُمَّ قال: اغْزُوا بِاسْمِ الله... إلى أن قال: وإذا لَقِيتَ عَدُوَّكَ من الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إلى

---

(١) رواه من حديث ابن عمر - رضي الله عنهما -: البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: ﴿**فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ**﴾: ١/ ١٧، رقم (٢٥) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة ....: ١/ ٥١، رقم (٢٠)

(٢) المغني: ٩/ ٢٦٦.

ثَلَاثِ خِصَالٍ أو خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ ما أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ منهم وَكُفَّ عَنْهُمْ فذكر دعوتهم إلى الإسلام ثم الجزية ثم قتالهم[1].

قال النووي - رحمه الله تعالى -: هذا مما يستدل به مالك والأوزاعي وموافقوهما في جواز أخذ الجزية من كل كافر عربياً كان أو عجمياً كتابياً أو مجوسياً أو غيرهما[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: فدل على أنه دعا إلى أداء الجزية من حاصره من المشركين وأهل الكتاب، والحصون كانت باليمن كثيرة بعد نزول آية الجزية، وأهل اليمن كان فيهم مشركون وأهل كتاب، وأمر معاذاً أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله معافرياً، ولم يميز بين المشركين وأهل الكتاب، فدل ذلك على أن المشركين من العرب آمنوا كما آمن من آمن من أهل الكتاب، ومن لم يؤمن من أهل الكتاب أدى الجزية[3].

وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى - في ذكر فوائد هذا الحديث: ومنها أن الجزية تؤخذ من كل كافر، هذا ظاهر هذا الحديث ولم يستثن منه كافراً من كافر. ولا يقال هذا مخصوص بأهل الكتاب خاصة؛ فإن اللفظ يأبى اختصاصهم بأهل الكتاب، وأيضاً فسرايا رسول الله ﷺ وجيوشه أكثر ما كانت تقاتل عبدة الأوثان من العرب. ولا يقال: إن القرآن يدل على اختصاصها بأهل الكتاب؛ فإن الله سبحانه أمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، والنبي ﷺ أمر بقتال المشركين حتى يعطوا الجزية، فيؤخذ من أهل الكتاب بالقرآن، ومن عموم الكفار بالسنة، وقد أخذها رسول الله ﷺ من المجوس وهم عباد النار لا فرق بينهم وبين عبدة الأوثان، ولا يصح أنهم من

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيره: ٣/ ١٣٥٧، رقم (١٧٣١).

(٢) شرح مسلم: ١٢/ ٣٩

(٣) مجموع الفتاوى: ١٩/ ٢٢-٢٣.

أهل الكتاب ولا كان لهم كتاب، ولو كانوا أهل كتاب عند الصحابة - رضي الله عنهم - لم يتوقف عمر - رضي الله عنه - في أمرهم، ولم يقل النبي ﷺ سنوا بهم سنة أهل الكتاب؛ بل هذا يدل على أنهم ليسوا أهل كتاب، وقد ذكر الله سبحانه أهل الكتاب في القرآن في غير موضع، وذكر الأنبياء الذين أنزل عليهم الكتب والشرائع العظام ولم يذكر للمجوس - مع أنها أمة عظيمة من أعظم الأمم شوكة وعدداً وبأساً - كتاباً ولا نبياً، ولا أشار إلى ذلك؛ بل القرآن يدل على خلافه كما تقدم، فإذا أخذت من عباد النيران فأي فرق بينهم وبين عباد الأوثان؟!

فإن قيل فالنبي ﷺ لم يأخذها من أحد من عباد الأوثان مع كثرة قتاله لهم؟! قيل: أجل؛ وذلك لأن آية الجزية إنما نزلت عام تبوك في السنة التاسعة من الهجرة بعد أن أسلمت جزيرة العرب ولم يبق بها أحد من عباد الأوثان، فلما نزلت آية الجزية أخذها النبي ﷺ ممن بقي على كفره من النصارى والمجوس؛ ولهذا لم يأخذها من يهود المدينة حين قدم المدينة، ولا من يهود خيبر؛ لأنه صالحهم قبل نزول آية الجزية[1].

القول الثالث: تؤخذ الجزية من مجوس العرب والأمم كلها، وأما عبدة الأوثان من العرب فلم يستن الله فيهم جزية، ولا يبقي على الأرض منهم أحداً، وإنما لهم القتال أو الإسلام وهو رواية عن أحمد، وقال به ابن القاسم وأشهب وسحنون. أما أهل الكتاب والمجوس فلا خلاف بين العلماء في قبول الجزية منهم للتنصيص عليهم[2].

النوع الخامس: الأحاديث التي فيها النهي عن تمني لقاء العدو كحديث عبد الله ابن أبي أوفى - رضي الله عنه - أن رَسُولَ الله ﷺ . . . قام في الناس فقال: أَيُّهَا

(١) أحكام أهل الذمة: ١/ ٨٩-٩٠.

(٢) ينظر: التمهيد: ٢/ ١٢١-١٢٢، والمغني: ٩/ ١٧٣.

الناس، لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا الله الْعَافِيَةَ فإذا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ[1].

والجواب عنه من أوجه:

الأول: أن النبي ﷺ قال ذلك في أثناء خروجه للغزو بدليل ما جاء في رواية مسلم: كان في بَعْضِ أَيَّامِهِ التي لَقِيَ فيها الْعَدُوَّ يَنْتَظِرُ حتى إذا مَالَتْ الشَّمْسُ قام فِيهِمْ فقال: يا أَيُّهَا الناس، لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ. فهذا نصح بعد الخروج للغزو وليس منعاً منه وحظاً على القعود.

الثاني: أن في الحديث تحفيزاً للقتال وحثاً عليه وإغراء بالجنة ثمناً له حين قال ﷺ: وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ.

الثالث: أن هذا من آداب الحرب التي يلقنها القائد لجنده في أثناء المسير إلى الغزو حتى لا يغتروا بكثرتهم أو قوتهم أو عتادهم، فيكون غرورهم بذلك سبباً في هزيمتهم، قال النووي - رحمه الله تعالى -: إنما نهى عن تمني لقاء العدو؛ لما فيه من صورة الإعجاب، والاتكال على النفس، والوثوق بالقوة، وهو نوع بغي، وقد ضمن الله تعالى لمن بغى عليه أن ينصره؛ ولأنه يتضمن قلة الاهتمام بالعدو واحتقاره، وهذا يخالف الاحتياط والحزم. . . وإلا فالقتال كله فضيلة وطاعة[2].

النوع السادس: الأحاديث التي فيها دعوة المشركين قبل الإغارة عليهم، وهي حجة عليهم؛ إذ إن دعوة المشركين إلى الإسلام أو الخضوع له بدفع الجزية قبل قتالهم

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا تمنوا لقاء العدو: ٣/ ١١٠١، رقم (٢٨٦١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمني لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء: ٣/ ١٣٦٢، رقم (١٧٤٢).

(٢) شرح مسلم: ١٢/ -٤٥٤٦.

يدل على جهاد الطلب، وأن حصر الجهاد في الدفع غير صحيح؛ لأنه لو كان كذلك لما دعي المشركون إلى الإسلام أو الجزية قبل قتالهم، ولكانت دعوتهم إلى عدم الاعتداء على المسلمين أو إعاقة الدعوة إلى الإسلام.

النوع السابع: الأحاديث التي فيها ترك قتال بعض الأجناس، كحديث أبي سُكَيْنَةَ عن رَجُلٍ من أَصْحَابِ النبي ﷺ عن النبي ﷺ أَنَّهُ قال: دَعُوا الْحَبَشَةَ ما وَدَعُوكُمْ وَاتْرُكُوا التُّرْكَ مَا تَرَكُوكُمْ[1]. وروي عن مالك أنه قال: لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك[2].

والجواب عنه من أوجه:

الأول: أن الحديث لا يثبت، فأبو سكينه مجهول، كما يدل عليه نقل ابن حجر عن أبي حاتم وأبي زرعة والطبراني وابن عبد البر[3].

وأما ما روي عن مالك - رحمه الله تعالى - فقد ساقه ابن رشد بصيغة التمريض، والمنقول عن مالك بخلافه، فقد ذكر ابن القاسم وابن عبد البر أن مالكاً يرى أن الترك يقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية[4].

الثاني: على فرض ثبوته فهو معارض لما هو أثبت منه، وهو حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قال رسول الله ﷺ: لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حتى تُقَاتِلُوا التُّرْكَ[5]. وقد يجاب عنه بأن الإخبار بالشيء لا يقتضي إقراره خاصة مع ورود النهي عنه.

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم باب في النهي عن تهييج الترك والحبشة: ٤/ ١١٢، رقم (٤٣٠٢)، والنسائي في سننه، كتاب الجهاد، باب غزو الترك والحبشة: ٦/ ٤٣، رقم (٣١٧٦).

(٢) بداية المجتهد: ١/ ٢٧٩.

(٣) تهذيب التهذيب: ١٢/ ١٢٥، وذكر ابن رشد أن مالكاً سئل عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك، بداية المجتهد: ١/ ٢٧٩.

(٤) المدونة: ٣/ ٤٦ التمهيد: ٢/ ١١٨.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قتال الترك: ٣/ ١٠٧٠، رقم (٢٧٧٠).

فالجواب: أن حديث النهي لم يثبت، وحديث الإخبار لم يتضمن نهياً، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلو كان قتالهم محظوراً لبينه النبي ﷺ حين أخبر أن المسلمين يقاتلونهم.

الثالث: لو سلمنا بصحة الحديث فهو نهي عن قتال جنس معين، ومفهومه جواز قتال غيرهم، فهو دال على جهاد الطلب إلا فيما استثني.

النوع الثامن: الأحاديث التي فيها أن الحج جهاد النساء والضعفاء، كحديث عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قالت: قلت: يا رَسُولَ الله، هل على النِّسَاءِ من جِهَادٍ؟ قال: نعم عَلَيْهِنَّ جِهَادٌ لاَ قِتَالَ فيه الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ[1].

وهذا الحديث حجة عليهم؛ لأنه إن استُثني من جهاد الطلب قوم لضعفهم عن القيام به كان مشروعاً لغيرهم إما على جهة فرض الكفاية وإما على جهة الندب.

النوع التاسع: استدلالهم بفعل النبي ﷺ مدعين أنه لم يقاتل إلا من قاتله، وبعضهم زعم أن الخلفاء الراشدين كذلك.

قال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: إن حروب الرسول ﷺ كلها كانت دفاعاً، ليس فيها شيء من العدوان[2]. وقال د. أحمد الحوفي - رحمه الله تعالى -: فلم يحارب النبي وخلفاؤه الراشدون وكثير ممن بعدهم إلا دفاعاً عن أنفسهم ووطنهم ودينهم وحقوقهم..[3].

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب الحج جهاد النساء: ٢/ ٩٦٨، رقم (٢٩٠١) أحمد: ٦/ ١٦٥، رقم (٢٥٣٦١) وصححه ابن خزيمة: ٤/ ٣٥٩، رقم (٣٠٧٤).

(٢) الوحي المحمدي: ٣٠٨-٣٠٩.

(٣) الجهاد: ١٧٣.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الأول: أن النبي ﷺ والصحابة - رضي الله عنهم - ومن بعدهم دافعوا عن أنفسهم لما شرع الله تعالى لهم المدافعة، ثم طلبوا المشركين لما أمرهم الله تعالى بجهاد المشركين كافة، وليس في ذلك شيء من التعدي البتة؛ لأن الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى ليس تعدياً ولو بُدء به الكفار.

الثاني: دعواهم أن النبي ﷺ لم يبدأ الكفار بالقتال غير دقيق، وهو مبني على تقريرهم حصر الجهاد في الدفع، ثم محاكمة جهاد النبي ﷺ وأصحابه - رضي الله عنهم - إلى ما قرروه، وإلا فإن مغازي النبي ﷺ كثيرة، وسراياه أكثر، وكان في كثير منها هو الغازي للمشركين، أو مرسلاً سراياه لغزوهم، ولا بد لمعطلي جهاد الطلب أن يجيبوا عن كل غزوة وسرية بما يثبت أنها دفاع، ولا يستطيعون ذلك.

ثم عليهم أن يثبتوا أن كل مغازي الصحابة في عهد الخلافة الراشدة التي اتسعت فيها الفتوح كثيراً كلها كانت دفاعاً أيضاً؛ لأن الصحابة - رضي الله عنهم - لا يجمعون على خطأ، وقد أجمعوا على تلك المغازي وشاركوا فيها؛ ولأننا مأمورون باتباع سنة الخلفاء الراشدين، وهم كانوا يعقدون الألوية، ويسيرون البعوث لغزو المشركين، وطلبهم في ديارهم. فإن استطاع نفاة جهاد الطلب إثبات أن بعض تلك المغازي كانت دفعاً، فلا إخالهم يستطيعون الإجابة عن جميعها.

والحقيقة أن من تأمل المغازي والفتوح الإسلامية في عهد الصحابة لا يمكن أن يجرؤ على حصر الجهاد في الدفع إلا لخذلان أصابه، فأعماه عن إبصار الحقيقة، أو لهوى في نفسه يرده عن الحق.

الثالث: لو سلمنا أن جهاد النبي ﷺ كان كله دفعاً لا طلب فيه، فلا يعدو أن يكون استدلالهم استدلالاً بالفعل، وهو لا يفيد العموم كما يقرر ذلك الأصوليون،

قال الغزالي - رحمه الله تعالى -: لا يمكن دعوى العموم في الفعل؛ لأن الفعل لا يقع إلا على وجه معين فلا يجوز أن يحمل على كل وجه يمكن أن يقع عليه[1]. وقال الزركشي - رحمه الله تعالى -: ويستحيل تخيل العموم في الفعل ولو اقترنت به قرينة عموم، فالعموم منها لا منه[2].

الرابع: لو قدرنا أن الفعل يفيد العموم خلافاً لما قرره العلماء؛ فإنه فعل معارض بأقوال صريحة، والقول أقوى من الفعل في الدلالة ويقدم عليه[3]؛ إذ الاحتمال يتطرق للفعل أكثر من القول، فقد دل منطوق الشريعة على بدء الكفار بالقتال ولو لم يقاتلونا إذا رفضوا الخضوع للإسلام، فلا يُلغى هذا المنطوق بحجة أن النبي ﷺ لم يفعله أو أنه قاتل دفاعاً للمشركين لا طلباً لهم؛ إذ غاية ما يفيده فعله ﷺ جواز الدفع، ولا يلغي جواز الطلب الثابت بقوله ﷺ وبصريح القرآن، فكيف وقد دل عليه فعله ﷺ حتى إنه ﷺ كاتب هرقل الروم قائلاً: أَمَّا بَعْدُ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ أَسْلِمْ تَسْلَمْ[4]، وكتب إلى غيره من ملوك الأرض كذلك، ولم يدعهم إلى عدم الاعتداء على المسلمين، وإنما دعاهم إلى الإسلام وهددهم عليه، ويدل على ذلك قول أبي سفيان قبل أن يسلم حين خرج من عند هرقل: لقد أَمِرَ أَمْرُ ابن أبي كَبْشَةَ إنه لَيَخَافُهُ مَلِكُ بَنِي الْأَصْفَرِ. فهل سيخافه لو كانت دعوة النبي ﷺ إلى عدم الاعتداء على المسلمين؟!

---

(١) المستصفى ٢٣٧، وينظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٢/ ١٣٠، والإبهاج في شرح المنهاج: ٢/ ٢٧٣، وغاية الوصول شرح لب الأصول: ١٦٥.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه: ٤/ ١٧٤.

(٣) ينظر في تقديم القول على الفعل: المعتمد: ١/ ٢٩٢، والمحصول: ٣/ ٣٨٨.

(٤) رواه من حديث ابن عباس عن أبي سفيان - رضي الله عنهم -: البخاري في صحيحه، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ: ١/ ٧-١٠، رقم (٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي ﷺ إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام: ٣/ ١٣٩٣-١٣٩٦، رقم (١٧٧٣).

النوع العاشر: الاستدلال بأن الأصل في الدماء الحظر إلا بيقين الإباحة.

والجواب: أن قتل الكافر الذي رفض الخضوع لأحكام الإسلام ثابت بيقين، قد تواترت به النصوص، وانعقد عليه الإجماع، بجواز بدء الكفار بالقتال ولو لم يبدءونا حتى يتم إخضاعهم لحكم الإسلام.

الأدلة على جهاد الطلب:

دل عليه الكتاب والسنة والإجماع، فمن الأدلة على ذلك:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ**﴾ [**الأنفال**: ٣٩] وهذه الآية وردت في سورة البقرة دون كلمة (كله) فأمر سبحانه وتعالى في الآيتين بقتال المشركين إلى غاية مركبة من شيئين:

١- لا تكون فتنة، والفتنة هي الشرك كما فسرها بذلك جمع من السلف منهم ابن عباس - رضي الله عنهما -. وقال العز بن عبد السلام - رحمه الله تعالى -: والفتنة: الكفر هاهنا اتفاقاً؛ لأنه يؤدي إلى الهلاك كالفتنة[1].

٢-ويكون الدين لله تعالى؛ فالآية تدل على قتال المشركين حتى تنتفي فتنة الشرك، ولا تنتفي إلا بإيهانهم وإضعافهم، فلا يكون الحكم لهم، ويكون الحكم لله تعالى بدخولهم تحت سلطان المسلمين. قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: ثم أمر الله بقتال الكفار ﴿**حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ**﴾ أي: شرك.. ويكون الدين لله) أي: يكون دين الله هو الظاهر العالي على سائر الأديان[2].

ومن خص الفتنة بافتتان المسلمين على أيدي المشركين كما كان في العهد المكي فقد ألغى عموم الفتنة، وهي في الآية نكرة في سياق النفي فتكون عامة، ثم أيضاً

---

(١) تفسير العز بن عبد السلام: ١/ ١٩٦.

(٢) تفسير ابن كثير: ١/ ٢٢٨.

دلت الأدلة الأخرى على أن المشركين لا يتركون المؤمنين حتى يردوهم عن دينهم إن استطاعوا، فعاد المعنى إلى إضعاف المشركين بالقتال سواء أقاتلونا أم لم يقاتلونا.

قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: وقوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ يدل على وجوب قتال سائر أصناف أهل الكفر إلا ما خصه الدليل من الكتاب والسنة وهم أهل الكتاب والمجوس فإنهم يقرون بالجزية[١].

وقال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: أمر بالقتال لكل مشرك في كل موضع... وهو أمر بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفار، دليل ذلك قوله: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾[٢] ومثله قال القرطبي[٣].

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [التوبة: ٥].

فمنطوق الآية دال على قتل كل مشرك وأخذه أسيراً وحصره والترصد له، وهو عام في كل مشرك سواء أبدأ المسلمين بالقتال أم لم يبدأهم به، ولا يخرج أحد من المشركين من هذا العموم إلا بنص يدل على ذلك. قال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: عام في الأعيان، مطلق في الأحوال[٤].

ويؤكد أن هذه الآية في جهاد الطلب وابتداء الكفار بالقتال أنه علق ذلك بانسلاخ الأشهر الحرم. ومعلوم أن مدافعة الكفار إذا هاجمونا جائزة؛ بل واجبة حتى

---

(١) أحكام القرآن: ٤/ ٢٢٩.
(٢) المحرر الوجيز: ١/ ٢٦٣.
(٣) تفسير القرطبي: ٢/ ٣٥٣.
(٤) مجموع الفتاوى: ٢٠/ ١٦٦.

في الأشهر الحرم بالإجماع[1]، ولا يقول عاقل أبداً: إن ذلك في جهاد الدفع وإلا لكان معناه أن نترك الكفار يستبيحون دماء المسلمين، وحريمهم وأموالهم حتى تنسلخ الأشهر الحرم.

فإن قيل: المقصود بالأشهر الحرم مدة عهدهم، فلا معنى لذلك أيضاً؛ لأن عهدهم ينتقض بمجرد محاربتهم.

ولم يجعل غاية لترك قتالهم إلا بتوبتهم ﴿**فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ**﴾ أي: تابوا من الشرك[2] بدليل عطف إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة عليه، ولو كانت الآية في قتال الدفع لكانت الغاية في تخلية سبيلهم كفهم عن حربنا؛ ولذلك استدل العلماء بهذه الآية على عموم مقاتلة الكفار في كل زمان ومكان:

١-قال ابن رشد - رحمه الله تعالى -: فأباح قتلهم وقتالهم في كل موضع، وفي كل وقت من شهر حرام أو غيره[3].

٢- وقال الكيا الهراسي - رحمه الله تعالى -: وعموم ذلك يوجب قتل كافة المشركين من أهل الكتاب وغيرهم؛ فإنه جعل المرد ﴿**فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ**﴾ إلا أن الأخبار وردت في أخذ الجزية[4].

٣- وقال القرطبي - رحمه الله تعالى -: عام في كل مشرك، لكن السنة خصت منه ما تقدم بيانه في سورة البقرة من امرأة وراهب وصبي وغيرهم. وقال الله تعالى:

---

(١) ينظر: كشاف القناع: ٣/ ٣٧، ومطالب أولي النهى: ٢/ ٥٠٣.

(٢) قال أنس - رضي الله عنه -: توبتهم خلع الأوثان وعبادة ربهم وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، رواه الطبري في تفسيره: ١٠/ ٧٨، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٦/ ١٧٥٣، رقم (٩٢٧٢) ونحوه جاء عن الضحاك والأوزاعي.

(٣) البيان والتحصيل: ١٨/ ٣١٥.

(٤) أحكام القرآن: ٤/ ١٧٦.

في أهل الكتاب: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩][1].

الدليل الثالث: قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. فجعل سبحانه كفرهم هو سبب قتالهم، ولا ينتهي ذلك إلا بخضوعهم لحكم الإسلام، ولو كان جهاد الطلب محظوراً؛ لعلق سبب قتالهم على محاربتهم للمسلمين ولم يُعلق على كفرهم؛ ولكانت الغاية التي ينتهي إليها قتالهم كفهم عن حرب المسلمين لا خضوعهم لحكم الإسلام بعقد الذمة.

قال الماوردي - رحمه الله تعالى -: فأما أهل الكتاب فيجب قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية، فإن أسلموا أو بذلوا الجزية وجب الكف عنهم، وإن امتنعوا منها وجب قتالهم حتى يقتلوا[2].

الدليل الرابع: قول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦] وهذا عام في قتالهم سواء أبدؤونا بالقتال أم لم يبدؤونه، وأكد سبحانه الأمر بقوله تعالى: (كافة) أي: جميعاً.

قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: يحتمل وجهين:

أحدهما: الأمر بقتال سائر أصناف أهل الشرك إلا من اعتصم منهم بالذمة وأداء الجزية على ما بينه في غير هذه الآية. والآخر الأمر بأن نقاتلهم مجتمعين متعاضدين غير متفرقين، ولما احتمل الوجهين كان عليهما؛ إذ ليسا متنافيين، فتضمن ذلك الأمر بالقتال لجميع المشركين، وأن يكونوا مجتمعين متعاضدين على القتال[3].

---

(١) تفسير القرطبي: ٨/ ٧٢.
(٢) الحاوي الكبير: ١٤/ ١٥٥.
(٣) أحكام القرآن: ٤/ ٣٠٨، وانظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ١/ ٤٦٣.

وقال القرافي - رحمه الله تعالى -: ظاهر النصوص تقتضي ترتيب القتال على الكفر والشرك كقوله تعالى: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣] ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ وقوله: قاتلوا من كفر بالله، وترتيب الحكم على الوصف يدل (على)[1] عِلّيَة ذلك الوصف لذلك الحكم وعدم عِلّية غيره[2].

الدليل الخامس: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣] وهذا أمر بقتال الأقرب إلى ديار المسلمين من أهل الشرك، وهو عام يشمل من بدؤوا بقتال المسلمين ومن لم يبدؤوهم إذا لم يخضعوا لسلطانهم.

قال الطحاوي - رحمه الله تعالى -: فأطلق له وللمؤمنين الذين اتبعوه قتال من يليهم من الكفار قاتلوهم قبل ذلك أو لم يقاتلوهم[3].

وقال الشوكاني - رحمه الله تعالى -: ثم أمر سبحانه المؤمنين بأن يجتهدوا في مقاتلة من يليهم من الكفار وأن يأخذوا في حربهم بالغلظة والشدة، والجهاد واجب لكل الكفار وإن كان الابتداء بمن يلي المجاهدين منهم أهم وأقدم ثم الأقرب فالأقرب[4].

وكل الآيات السابقة في سورة التوبة عدا الأولى، ويوجد في هذه السورة آيات أخرى كثيرة تدل على جهاد الطلب تركتها خشية الإطالة، وسورة التوبة هي آخر

---

(١) غير موجودة في المطبوع، والسياق يقتضي وجودها.

(٢) الذخيرة: ٣/ ٣٨٧، وانظر: مجموع الفتاوى: ٧/ ٢٦٧.

(٣) مختصر اختلاف العلماء: ٣/ ٤٢٦.

(٤) فتح القدير: ٢/ ٤١٦، وانظر: تفسير النيسابوري: ٣/ ٥٤٨، وتفسير البحر المحيط: ٥/ ١١٧.

السور نزولاً مما يدل على أن هذه الآيات محكمات. وأيضاً لسورة التوبة اختصاص ببيان أحكام الجهاد، وكثيراً ما يذكر المفسرون نسخ آيات سورة التوبة لآيات الصفح والعفو وعدم بدء المشركين بالقتال بسبب تأخر نزولها، قال البراء بن عازب - رضي الله عنه -: آخِرُ سُورَةٍ نَزَلَتْ كَامِلَةً بَرَاءَةٌ[1].

الدليل السادس: قوله تعالى: ﴿فَلا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ﴾ [محمد: ٣٥] فنهى الله تعالى المؤمنين إن كان بهم قوة على جهاد الكفار أن يسالموهم؛ بل يقاتلونهم حتى يخضعوهم لسلطان الإسلام.

قال الطبري - رحمه الله تعالى -: يقول: لا تضعفوا عنهم وتدعوهم إلى الصلح والمسالمة وأنتم القاهرون لهم والعالون عليهم[2].

الدليل السابع: حديث ابن عُمَرَ - رضي الله عنهما - أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الناس حتى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إلا الله وَأَنَّ مُحَمَّداً رسول الله وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فإذا فَعَلُوا ذلك عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إلا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ على الله[3].

فبين ﷺ أنه مأمور بقتال الناس إلى غاية الإسلام، وليس إلى غاية توقفهم عن محاربة الإسلام، أو الوقوف في وجه الدعوة. وأكد بأنهم إذا فعلوا ما لأجله قاتلهم

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب حج أبي بكر بالناس في سنة تسع: ٤/ ١٥٨٦، رقم (٤١٠٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الفرائض، باب آخر آية نزلت آية الكلالة: ٣/ ١٢٣٦، رقم (١٦١٨).

(٢) تفسير الطبري: ٢٦/ ٦٣، وانظر: تفسير الواحدي: ٢/ ١٠٠٥، و تفسير البغوي: ٧/ ٢٩٠، وتفسير السمعاني: ٥/ ١٨٥، وأحكام القرآن: ٤/ ٣٧٥.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾: ١/ ١٧، رقم (٢٥) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الاله...: ١/ ٥٣، رقم (٢٢).

عليه وهو الإيمان وتوابعه حقنوا دماءهم، وهو صريح في ذلك، ومفهوم المخالفة منه أنهم إن لم يفعلوا فلا عصمة لدمائهم، وهذا يعم المحاربين وغير المحاربين من الكفار. وكون هذا العموم خرج منه بعض الكفار بأدلة أخرى كأهل الجزية بعقد الذمة أو النساء والأطفال بالنهي عن قتلهم؛ فإن خروج هذه الأفراد لا يلغي عمومه في غير من خرج منه بأدلة أخرى، وهذا هو الجمع بين الأدلة والعمل بها جميعاً، بخلاف من عملوا على إلغاء جهاد الطلب، فإنهم يضربون الأدلة بعضها ببعض، ويجعلون خروج بعض أفراد العام منه بأدلة أخرى مبطلاً له، كما يردون دلالة هذا الحديث بالنهي عن قتل النساء والصبيان وأهل الذمة ونحو ذلك.

وقد فطن الحافظ ابن حجر - رحمه الله تعالى - لما قد يعترض على الحديث به من اعتراضات لنفي دلالته عن قتال الكفار، وأجاب عنه فقال: فإن قيل مقتضى الحديث قتال كل من أمتنع من التوحيد فكيف ترك قتال مؤدي الجزية والمعاهد؟ فالجواب من أوجه:

أحدها: دعوى النسخ بأن يكون الإذن بأخذ الجزية والمعاهدة متأخراً عن هذه الأحاديث.

ثانيها: أن يكون من العام الذي خص منه بعضهم؛ لأن المقصود من الأمر حصول المطلوب، فإذا تخلف بعضهم لدليل لم يقدح في العموم.

ثالثها: أن يكون من العام الذي أريد به الخاص، فيكون المراد بالناس في قوله: أقاتل الناس، أي: المشركين من غير أهل الكتاب.

رابعها: أن يكون المراد بما ذكر من الشهادة وغيرها التعبير عن إعلاء كلمة الله، وإذعان المخالفين؛ فيحصل في بعض بالقتل، وفي بعض بالجزية، وفي بعض بالمعاهدة.

خامسها: أن يكون المراد بالقتال هو أو ما يقوم مقامه من جزية أو غيرها.

سادسها: أن يقال الغرض من ضرب الجزية اضطرارهم إلى الإسلام، وسبب السبب سبب، فكأنه قال حتى يسلموا أو يلتزموا ما يؤديهم إلى الإسلام، وهذا أحسن[1].

وقال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: فالكافر لا يصير مؤمناً حتى يشهد ألَّا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهذا هو الذي قاتل عليه الرسول ﷺ الكفار أولاً، كما استفاض عنه في الصحاح وغيرها[2].

الدليل الثامن: حديث بُرَيْدَةَ - رضي الله عنه - قال كان رسول الله ﷺ إذا أَمَّرَ أَمِيراً على جَيْشٍ أو سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ في خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى الله وَمَنْ معه من المُسْلِمِينَ خَيْراً ثُمَّ قال: اغْزُوا بِاسْمِ الله في سَبِيلِ الله قَاتِلُوا من كَفَرَ بالله[3].

فأمرهم النبي ﷺ بالغزو، وهو الخروج إلى محاربة العدو[4]. وأمرهم بصريح القول أن يقاتلوا من كفر بالله تعالى، ولم يقل: قاتلوا من حاربنا أو منع الناس من دعوتنا أو نحو ذلك من التأويلات المحدثة.

الدليل التاسع: حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - أن علياً يوم خيبر لما عقد له النبي ﷺ اللواء قال: يا رَسُولَ الله، على مَاذَا أُقَاتِلُ الناس؟ قال: قَاتِلْهُمْ حتى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إلا الله وَأَنَّ مُحَمَّداً رسول الله، فإذا فَعَلُوا ذلك فَقَدْ مَنَعُوا مِنْك دِمَاءَهُمْ

---

(١) فتح الباري: ١/ ٧٧.

(٢) منهاج السنة النبوية: ١/ ٧٥.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها: ٣/ ١٣٥٧، رقم (١٧٣١).

(٤) المفردات في غريب القرآن: ٦٠٦.

وَأَمْوَالَهُمْ إلا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ على الله[1].

وهو صريح في المقاتلة على الإسلام وليس فقط لدفع العدوان، وبين الغاية التي ينتهي إليها قتالهم وهي التزام الشهادتين.

الدليل العاشر: حديث ابن عُمَرَ - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ حتى يُعْبَدَ الله لاَ شَرِيكَ له وَجُعِلَ رزقي تَحْتَ ظِلِّ رمحي وَجُعِلَ الذِّلَّةُ وَالصَّغَارُ على من خَالَفَ أمري وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ منهم[2].

وهو ظاهر في جهاد الطلب؛ لأنه مبعوث ﷺ بالسيف لإعلاء كلمة الله تعالى، ولنشر دينه في الأرض، وإلزام الناس بأحكامه، وليس للدفاع فقط.

الدليل الحادي عشر: حديث الْمِقْدَادَ بن الأَسْوَدِ - رضي الله عنه - قال: سمعت رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يقول: لاَ يَبْقَى على ظَهْرِ الأَرْضِ بَيْتُ مَدَرٍ وَلاَ وَبَرٍ إلا أَدْخَلَهُ الله كَلِمَةَ الإِسْلاَمِ بِعِزِّ عَزِيزٍ أو ذُلِّ ذَلِيلٍ، أما يُعِزُّهُمُ الله عز وجل فَيَجْعَلُهُمْ من أَهْلِهَا وإما يُذِلُّهُمْ فَيَدِينُونَ لها[3].

فدخول الإسلام في كل بيت كما أنه بالدعوة فهو بالجهاد أيضاً، ويؤكد ذلك إخباره بإذلال من لم يقبل كلمة الإسلام بالدينونة لها، وهو عقد الذمة، وضرب الصغار عليهم.

وأما من نقل الإجماع على جهاد الطلب فكثير، ومنهم:

١ - أبو جعفر الطبري - رحمه الله تعالى - فقال: أجمعوا على أن المشرك لو قلد

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة - رضي الله عنهم -، باب من فضائل علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: ٤/ ١٨٧١.

(٢) رواه أحمد: ٢/ ٥٠، والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ١/ ٢١٣.

(٣) رواه أحمد: ٦/ ٤، رقم (٢٣٨٦٥) وابن منده في الإيمان: ٢/ ٩٨١، رقم (١٠٨٤).

عنقه أو ذراعيه لحاء جميع أشجار الحرم لم يكن ذلك له أماناً من القتل إذا لم يكن تقدم له عقد ذمة من المسلمين أو أمان[1]. ونقله عنه ابن كثير ولم يتعقبه[2].

٢- أبو بكر الجصاص - رحمه الله تعالى - فقال: ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره[3].

٣-أبو محمد ابن حزم - رحمه الله تعالى - فقال: واتفقوا أن قتال أهل الكفر بعد دعائهم إلى الإسلام أو الجزية إذا امتنعوا من كليهما جائز[4].

٤- الوزير ابن هبيرة الحنبلي - رحمه الله تعالى - فقال: واتفقوا على أنه يجب على أهل كل ثغر أن يقاتلوا من يليهم من الكفار، فإن عجزوا ساعدهم من يليهم ويكون ذلك على الأقرب فالأقرب ممن يلي ذلك الثغر[5].

تحقيق ما نسب إلى العلماء من حصر الجهاد في الدفع:

ادعى المبتدعون لمذهب حصر الجهاد في الدفع أنهم مسبوقون بأقوال علماء قبلهم، ينسبون إليهم هذا القول، وينفون أنه قول محدث[6]، ولا يلتفتون للإجماع

(١) تفسير الطبري: ٦/ ٦١.
(٢) تفسير ابن كثير: ٢/ ٥.
(٣) أحكام القرآن: ٣/ ١٩١.
(٤) مراتب الإجماع: ١٢٢.
(٥) اختلاف الأئمة العلماء: ٢/ ٣٠٠، وانظر: بداية المجتهد: ١/ ٢٧٩، وتفسير ابن عطية: ١/ ٢٨٩، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي: ٣/ ٢٤١، ومشارع الأشواق: ١/ ٩٨، و مغني المحتاج: ٤/ ٢٠٩، وتيسير العزيز الحميد ١١٣، و السيل الجرار: ٤/ ٥١٨- ٥١٩.
(٦) ينظر: الشرع الدولي في الإسلام: ١١٦، والعلاقات الدولية في الإسلام: ٥٢، والجهاد المشروع في الإسلام: ١٣-١٤و١٨-١٩، والقانون والعلاقات الدولية في الإسلام ١٨٤، و الجهاد والحقوق الدولية في الإسلام: ٧٤و٧٥و١٧٥، وآثار الحرب: ١٠٧، وأحكام الحرب والسلام في الإسلام: ١٢١، والعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي: ٢٦٧.

المنقول في ذلك، وأقول جازماً: إنه لا أحد من العلماء المتقدمين كان يظن أن أحداً من أهل الإسلام سيخرج يوماً بهذا القول المحدث الذي تبطل به شعيرة الجهاد في سبيل الله تعالى، الذي هو ذروة سنام الإسلام، وبه تكون كلمة الله هي العليا، وتكون كلمة الذين كفروا سفلى، والله المستعان على ما يصفون ويلصقون به أئمة مجتهدين مجاهدين ظلماً وتدليساً على الناس، أو جهلاً بأقوالهم، وأول من وقفت عليه نسب ذلك إلى أحد من المتقدمين نجيب الأمنازي في رسالته الدكتوراه (الشرع الدولي في الإسلام) التي قدمها لمعهد الحقوق بباريس، وكتب مقدمتها عام ١٩٣٠م فقال في رسالته: إن الإمام الثوري وسواه أنكروا فريضة القتال ابتداء وهم من كبار المجتهدين وأئمة الإسلام في عهده الأول... ثم ذكر أن مذهب منع القتال نظرت فيه عصبة الأمم كثيراً حتى خرجت بقرار منع الحروب(١).

وأشهر من نسبوا إليه هذا القول الإمام سفيان الثوري والقاضي ابن شبرمة - رحمهما الله تعالى -، وإنما أخذوا ذلك من قول الجصاص - رحمه الله تعالى -: فحكي عن ابن شبرمة والثوري في آخرين أن الجهاد تطوع وليس بفرض(٢). والآخرون الذين أشار الجصاص إلى أنه حكي عنهم هذا القول هم: ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار والأوزاعي - رضي الله عنهم -:

أما ابن عمر - رضي الله عنهما - فقد روى ميمون بن مهران قال: كنت عند ابن عمر فجاء رجل على عبد الله بن عمرو بن العاص فسأله عن الفرائض وابن عمر جالس حيث يسمع كلامه، فقال: الفرائض شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام رمضان، والجهاد في سبيل الله، قال: فكأن ابن عمر غضب من ذلك، ثم قال: الفرائض: شهادة ألا إله إلا الله

---

(١) الشرع الدولي في الإسلام: ١١٦.
(٢) أحكام القرآن: ٤/ ٣١١.

وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام رمضان وترك الجهاد[1].

وهذا إن صح عن ابن عمر - رضي الله عنهما - فإنه يفيد أن الجهاد ليس بفرض عين، ولا يفيد حصر الجهاد في الدفع فقط، وقد ورد عن ابن عمر يرفعه ما يدل على ذم ترك الجهاد وهو قوله - رضي الله عنه -: سمعت رَسُولَ الله ﷺ يقول: إذا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ سَلَّطَ الله عَلَيْكُمْ ذُلّاً لَا يَنْزِعُهُ حتى تَرْجِعُوا إلى دِينِكُمْ[2].

قال الحافظ ابن رجب - رحمه الله تعالى -: وقد اختلف ابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص في عدِّ الجهاد من فرائض الإسلام، فعده عبد الله بن عمرو منها بعد الحج، وأنكر ذلك ابن عمر عليه، وقال: فرائضه تنتهي إلى الحج[3].

وأما عطاء وابن دينار فروى ابن جريج قال: قلت لعطاء: أواجب الغزو على الناس كلهم؟ فقال هو وعمرو بن دينار: ما علمنا[4].

وهذا أيضاً فيه نفي فرضية العين عن الجهاد بدليل أن السؤال عن وجوب الغزو على الناس كلهم، وهذا لا يكون إلا في فروض الأعيان، ولا ينفي الفرض الكفائي عن الجهاد فضلاً عن حمله على حصر الجهاد في الدفع.

---

(١) رواه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ: ٣٢٥، والجصاص في تفسيره: ٤/ ٣١١.
(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب في النهي عن العينة: ٣/ ٢٧٤، رقم (٣٤٦٢) وأحمد في المسند: ٢/ ٨٤، رقم (٥٥٦٢) وقد جمع طرقه الألباني وصححه بمجموعها في السلسلة الصحيحة: ١/ ٤٢، رقم (١١).
(٣) فتح الباري لابن رجب: ٣/ ٤٤.
(٤) رواه عبد الرزاق في المصنف: ٥/ ١٧١، رقم (٩٢٧١)، وابن أبي شيبة في المصنف: ٤/ ٢٣٠، رقم (١٩٥٥٩) وأبو عبيد في الناسخ والمنسوخ: ٣٢٧ والجصاص في تفسيره: ٤/ ٣١١.

وأما الأوزاعي فروى أبو إسحاق الفزاري قال: سألت الأوزاعي عن قول الله عز وجل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦] أواجب الغزو على الناس كلهم؟ قال: لا أعلمه، ولكن لا ينبغي للأئمة والعامة تركه، فأما الرجل في خاصة نفسه فلا[١].

وقول الأوزاعي أيضاً يفيد الفرض الكفائي، وقد يحمل على الندب لقوله لا ينبغي؛ لكنه لا يفيد حصر الجهاد في الدفع.

وقد قال ابن شهاب الزهري: «كتب الله الجهاد على الناس غزوا أو قعدوا، فمن قعد فهو عدة إن استعين به أعان، وإن استنفر نفر، وإن استغني عنه قعد»[٢].

فسوى أبو عبيد القاسم بن سلام بين قول الزهري هذا وقول الأوزاعي السابق فقال: وأحسب قول الأوزاعي مثل قول ابن شهاب[٣] وعليه فيحمل قول الأوزاعي على الفرض الكفائي وليس الندب.

وأما سفيان الثوري فقال السرخسي: كان الثوري يقول: القتال مع المشركين ليس بفرض إلا أن تكون البداية منهم فحينئذ يجب قتالهم دفعاً[٤] ونقل النحاس عنه: الجهاد تطوع[٥] وذكر البغوي حجته وهي قول الله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [النساء: ٩٥] قال: ولو كان القاعد تاركاً فرضاً لم يكن يعده الحسنى[٦].

---

(١) رواه الطبري في تفسيره: ٢/ ٣٤٤.
(٢) رواه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ: ٣٢٩، والجصاص في تفسيره: ٤/ ٣١٢.
(٣) الناسخ والمنسوخ: ٣٢٩.
(٤) شرح السير الكبير: ١/ ١٨٧.
(٥) معني القرآن: ١/ ١٦٦.
(٦) تفسير البغوي: ١/ ١٨٨، وتفسير ابن عادل: ٣/ ٥٢٥

وقول سفيان فيه نفي فرضية الجهاد ابتداء، ويحتمل أنه أراد نفي فرضية العين أو فرضية الكفاية، ولكن نفي الفرضية لا يلزم منه نفي المشروعية، فيبقى الجهاد مشروعاً عنده، مندوباً إليه إلا أنه ليس بفرض، على أن أبا عبيد نقل عن سفيان ما يفيد نفي فرضية العين، وبقاء فرضية الكفاية في الجهاد، فقال أبو عبيد: وأما سفيان الثوري فكان يقول: ليس بفرض ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا على تركه ويجزئ فيه بعضهم عن بعض[(١)]. فرجع قوله إلى قول عامة العلماء؛ ولذا عقب عليه أبو عبيد قائلاً: وهذا هو القول عندنا في الجهاد؛ لأنه حق لازم للناس غير أن بعضهم يقضي ذلك عن بعض[(٢)].

وخرّج ابن عطية ما نقل عن سفيان بقوله: وهذه العبارة عندي إنما هي على سؤال سائل وقد قيم بالجهاد فقيل له: ذلك تطوع[(٣)].

وأما ابن شبرمة فلم أقف على نص قوله إلا أنهم يقرنونه مع سفيان الثوري، ويجعلون قولهما واحداً، فإن كان كذلك عاد قوله إلى فرضية الكفاية.

وأما من بعد السلف فينسبون القول بحصر الجهاد في الدفع دون الطلب إلى ابن الصلاح، وابن تيمية، وابن القيم.

أما ابن الصلاح - رحمه الله تعالى - فقد ذكر د. وهبة الزحيلي أنه اطلع على مخطوط لفتاويه قال فيه: إن الأصل هو إبقاء الكفار وتقريرهم؛ لأن الله تعالى ما أرد إفناء الخلق ولا خلقهم ليقتلوا، وإنما أبيح قتلهم لعارض ضروري وجد منهم إلا أن ذلك ليس جزاء على كفرهم... فإذا دخلوا في الذمة والتزموا أحكامنا انتفعنا بهم في

---

(١) الناسخ والمنسوخ: ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق: ٣٢٩.

(٣) المحرر الوجيز: ١/ ٢٨٩، وعنه القرطبي في تفسيره: ٣/ ٣٨ وأبو حيان في تفسيره: ٢/ ١٥٢

المعاش في الدنيا. . . فلم يبق لنا إرب في قتلهم[1].

وهذا الكلام مع ما فيه من نفي كون القتل جزاء على الكفر، فإنه لا يدل على أن ابن الصلاح - إن ثبت هذا عنه - يحصر الجهاد في الدفع، فإقرارهم على كفرهم لا ينفي جهادهم؛ حتى يخضعوا لحكم الإسلام بعقد الذمة، وهو ظاهر كلامه حين قال: فإذا دخلوا في الذمة والتزموا أحكامنا انتفعنا بهم في المعاش في الدنيا.

بل في فتاوى ابن الصلاح ما يدل على القول بجهاد الطلب وهو قوله: لا تجوز المهادنة في وقت الإسلام سنة، وتجوز أربعة أشهر، وفيما بينهما قولان؛ فإن هلال سنة أو أكثر من أربعة أشهر قلنا لا يجوز، وجب أن يجوز في أربعة أشهر كما في وقت ضعف الإسلام إذا هادن أكثر من عشر سنين يجوز في العشر ويبطل في الزيادة[2]. فهو لا يقول بالهدنة أكثر من عشر سنوات فكيف ينسب إليه إبطال جهاد الطلب.

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فينسب إليه رسالة في القتال، واختصرها مجهول، وطبعت هذه الرسالة مستقلة، وضمن كتاب الشيخ عبد الله المحمود (الجهاد المشروع في الإسلام) وقد جاء في هذه الرسالة ما اتكأ عليه من أنكروا جهاد الطلب في جعل ابن تيمية يحصر الجهاد في الدفع، ومما جاء في هذه الرسالة:

١- فصل في قتال الكفار، هل هو سبب المقاتلة أم مجرد الكفر؟ ثم يذكر قولين، وينسب إلى الجمهور أن سببه قتالهم أو محاربتهم وليس مجرد كفرهم خلافاً للشافعي، وينتصر لقول الجمهور بأدلة كثيرة[3].

---

(١) آثار الحرب: ٩٠، وذكر أنه مخطوط محفوظ بدار الكتب برقم (٣٣٧) ولم أقف على هذا النص في المطبوع من فتاوى ابن الصلاح التي بتحقيق د. موفق عبد الله عبد القادر، ولا التي بتحقيق د. عبد المعطي قلعجي.

(٢) فتاوى ابن الصلاح: ٧٠٦.

(٣) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم: ٨٧ وما بعدها.

٢- كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله[١].

٣- في حديث النهي عن قتل النساء وقول النبي ﷺ لما مر على امرأة مقتولة: ما كانت هذه لِتُقَاتِل[٢]، قال ابن تيمية: فعلم أن العلة في تحريم قتلها أنها لم تكن تقاتل، لا كونها مالاً للمسلمين[٣].

٤- في آية عدم الإكراه على الدين قال: وهذا نص عام أنا لا نكره أحداً على الدين، فلو كان الكافر يقتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين[٤].

٥- ولا يقدر أحد قط أن ينقل أنه أكره أحداً على الإسلام، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه، ولا فائدة في إسلام هذا[٥].

٦- وكان من سيرته أن كل من هادنه من الكفار لا يقاتله... فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدؤهم بالقتل والقتال[٦].

٧- الأصل الذي قال به الجمهور، وهو أنه إذا كان القتال لأجل الحراب فكل من سالم ولم يحارب لا يقاتل[٧].

٨- فهذا الأصل الذي ذكرناه وهو أن القتال لأجل الحراب لا لأجل الكفر هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة وهو مقتضى الاعتبار[٨].

---

(١) المصدر السابق: ٩٦.

(٢) رواه من حديث رباح بن ربيع - رضي الله عنه -: أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في قتل النساء: ٣/ ٥٣، رقم (٢٦٦٩)

(٣) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم: ١١٩. وأيضاً: ١٩٠-١٩٢.

(٤) المصدر السابق: ١٢١.

(٥) المصدر السابق: ١٣٢.

(٦) المصدر السابق: ١٣٤.

(٧) المصدر السابق: ١٧٩.

(٨) المصدر السابق: ١٨٨.

٩- الكافر الذي لا يضر المسلمين هو غير معصوم بل مباح، وهو من حطب جهنم، لكن قتله من غير سبب يوجب قتله فساد لا يحبه الله ورسوله[١].

١٠- فلو كان الكفر موجباً للقتل لم يجز إقرار كافر بالجزية والصغار[٢].

فهذه النقول هي أبرز ما جاء في الرسالة المنسوبة إلى ابن تيمية، ويستدل ببعضها من جعلوا ابن تيمية يحصر الجهاد في الدفع.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الأول: أن هذه الرسالة مختصرة عن كتاب في قتال الكفار، وهذا الكتاب مختلف في نسبته إلى ابن تيمية، وصاحب هذه الرسالة المختصرة مجهول العين والحال؛ ولذا فإن من الباحثين من جزم أن هذا المختصر من كلام شيخ الإسلام، ومنهم من نفى أن تكون الرسالة له، وأنه أدخل فيها شيء من كلامه مع غيره، فصارت خليطاً، وأن إدخال كلام ابن تيمية فيها هو لأجل الإلباس على القارئ ممن انتحلها ونسبها إلى ابن تيمية.

وقد جزم بصحة نسبة ما فيها إلى ابن تيمية:

١- الشيخ عبد الله بن زيد المحمود فألحقها بآخر كتابه: الجهاد المشروع، وهو ممن يقولون بحصر الجهاد في الدفع دون الطلب.

٢- الشيخ سليمان الصنيع وهو ناسخها، ونسخته محفوظة بمكتبة جامعة الملك سعود بالرياض تحت رقم (١٦٨٤).

٣- د. عبد العزيز بن عبد الله الزير، وهو محققها وطابعها عام ١٤٢٥هـ.

---

(١) المصدر السابق: ٢٠٣.
(٢) المصدر السابق: ٢١٣.

بينما نفى صحة ما فيها عن ابن تيمية جماعة منهم: الشيخ سليمان بن سحمان، والشيخ محمد بن عبدالعزيز بن مانع، والشيخ سليمان بن حمدان، والشيخ محمد ابن إبراهيم، والشيخ عبدالرحمن بن قاسم، والشيخ عبد العزيز بن باز، ود. علي العلياني، ود. عبد العزيز آل عبد اللطيف.

ولم يضمها الشيخ ابن قاسم - رحمه الله تعالى - إلى الفتاوى وهو المعتني بفتاوى ابن تيمية وجامعها على الرغم من علمه بها، ووقوفه عليها، وقال: ولم أضع في هذا المجموع إلا ما أعرفه لشيخ الإسلام، وقد أعرضت عن نزر قليل نسب إليه كمنظومة في عقائد، ونقل محرف لترك البداءة بقتال الكفار[1].

وقال الشيخ سليمان بن حمدان - رحمه الله تعالى -: وليعلم أن هذه الرسالة مزورة عليه، ولا تصح نسبتها إليه بوجه من الوجوه، وأن من نسبها إليه فقد شارك المفتري في عمله، وما يترتب عليه من إثم[2].

وقال الشيخ محمد بن إبراهيم: وهذه الرسالة حقيقتها أن بعضها من كلامه، ومحذوف منها شيء، ومدخل فيها شيء آخر، وكلامه في الصارم المسلول، والجواب الصحيح وغيرهما يخالف هذا، وهو أنهم يقاتلون لأجل كفرهم[3].

الثاني: أن موضوع هذه الرسالة هو البحث في علة قتال الكفار هل هي حرابهم أم مجرد كفرهم، وهذه مسألة أخرى غير مسألة حصر الجهاد في الدفع، فلا بد من مراعاة هذا الأصل في قراءة هذه الرسالة المنسوبة إلى ابن تيمية، فمن يقول بأن علة قتال الكفار هي حرابهم لا يلزم منه أن يلغي جهاد الطلب؛ لأنه قد يجعل عدم خضوعهم للمسلمين بدفع الجزية حراباً يقاتلون عليه، وحينئذ يبدؤون بالقتال ولو لم يقاتلوا.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٨/ ٥.

(٢) دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع: ١-٣.

(٣) فتاوى ابن ابراهيم: ٦/ ٢٠١.

الثالث: أننا لو حللنا النقول السابقة من الرسالة لاتضح أنها تفيد ما يلي:

١- أن علة قتال الكفار هي الحراب لا مجرد الكفر، وهذا واضح في النقول: ١و٣و٧و٨و١٠. وسبق بيان أن هذه المسألة غير مسألة إنكار جهاد الطلب.

٢- أن النبي ﷺ سالم من سالمه، ولم يقاتل إلا من قاتله، وهذا في النقلين: ٢و٦، وبغض النظر عن صحة هذا الحكم على مغازي النبي ﷺ وسراياه فهو ليس مجال البحث هنا، فهذان النقلان يحتملان أنه ﷺ لا يقاتل إلا دفاعاً، ولا يبدأ أحداً بقتال ولا بإخضاع، كما يحتمل أنه يعرض عليهم الإسلام والجزية فإن أبوا قاتلهم، فيكون معنى مسالمتهم إسلامهم أو خضوعهم للجزية، فلا يفاجئهم بالقتال، ولا يبدؤهم به إلا بعد أن يدعوهم، وهذا هو الصحيح الثابت في هديه ﷺ في قتال الكفار، فيكون مراد ابن تيمية - إن ثبت النقل عنه- المعنى الثاني، وحمله على المعنى الأول فقط عسف وتحكم بلا دليل، لجأ إليه من ألغوا جهاد الطلب لإثبات رأيهم ولو بتقويل العلماء ما لم يقولوا، كما فعلوا مع النخعي وابن شبرمة وغيرهما.

وقد جاء في كلام ابن تيمية ما ينقض دعوى أن النبي ﷺ لم يسير الجيوش إلا للدفع فقط فقال - رحمه الله تعالى -: كان النبي ﷺ وخلفاؤه يجهزون الجيوش إلى العدو، وإن كان العدو لا يقصدهم[1].

وقال لملك قبرص النصراني سرجوان: وكانت سيرة النبي أن من آمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله من النصارى صار من أمته له مالهم، وعليه ما عليهم، وكان له أجران أجر على إيمانه بالمسيح، وأجر على إيمانه بمحمد، ومن لم يؤمن به من الأمم، فإن الله أمر بقتاله... ثم فصّل في معتقدات النصارى وقال: فمن هذا

---

(١) رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار، جامع المسائل: ٥/ ٣٠٢.

حاله فقد أمر الله رسوله بجهاده حتى يدخل في دين الله، أو يؤدي الجزية وهذا دين محمد[1].

٣- تضمنت الرسالة أيضاً نفي إكراه أحد على الإسلام، وهذا في النقلين: ٤و٥، ولم يقل أحد إن جهاد الطلب فيه إكراه على الإسلام؛ لأن الكفار يخيرون قبل القتال، فإذا أسلموا أو قبلوا الجزية لم يقاتلوا، ومما يدل على أن ابن تيمية - إن صحت الرسالة عنه - أراد هذا المعنى قوله فيها: فلو كان الكافر يقاتل حتى يسلم لكان هذا أعظم الإكراه على الدين[2]. فجعل المنفي قتاله حتى يسلم، ويفهم منه مشروعية قتاله حتى يدفع الجزية.

يبقى محل الإشكال قوله: فهو لم يبدأ أحداً من الكفار بقتال، ولو كان الله أمره أن يقتل كل كافر لكان يبتدئهم بالقتل والقتال[3].

ويغلب على ظني أن هذا النقل هو أقوى ما اتكأ عليه نفاة جهاد الطلب في نسبة هذا القول المخترع إلى ابن تيمية، لكن إن صح هذا النقل عن ابن تيمية كان مراده منه أنه لم يبدأ أحداً بالقتل والقتال قبل أن يعرض عليهم الإسلام والجزية، كما فصلته في الفقرة السابقة، ويدل عليه أيضاً ما جاء في الرسالة المنسوبة إليه من قوله: فلو كان الكفر موجباً للقتل لم يجز إقرار كافر بالجزية والصغار[4].

الرابع: أن ما فهمه نفاة جهاد الطلب من هذه الرسالة المنسوبة إلى ابن تيمية أنه - رحمه الله تعالى - ينفي بدء الكفار بالقتال، ويقول بمنعه منقوض بأقوال صريحة لابن تيمية في بدء الكفار بالقتال، وتقسيمه الجهاد إلى دفع وطلب، فليس من المنهج العلمي أن يؤخذ ما هو محتمل ويترك الواضح الصريح، فكيف إذا كان هذا المحتمل

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ٦٢٠-٦٢١.

(٢) قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم: ١٢١.

(٣) المصدر السابق: ١٣٤.

(٤) المصدر السابق: ٢١٣.

مشكوكاً في صحته عن ابن تيمية، فهو ضعيف من جهة الثبوت والدلالة، فلا يقضى به على ما كان صحيح الثبوت قطعي الدلالة، ومن أقوال ابن تيمية في ذلك:

١- قال - رحمه الله تعالى -: فإن وجوب الجهاد قد يكون لدفع ضرر العدو فيكون أوجب من الهجرة... فأوجب الطاعة التي عمادها الاستنفار في العسر واليسر... هذا كله في قتال الطلب، وأما قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين فواجب إجماعاً[١]. وهذا نقل صريح عن ابن تيمية في تقسيم الجهاد إلى دفع وطلب.

٢- وقال أيضاً: والله قد فرض على المسلمين الجهاد لمن خرج عن دينه، وإن لم يكونوا يقاتلونا، كما كان النبي ﷺ وخلفاؤه يجهزون الجيوش إلى العدو، وإن كان العدو لا يقصدهم[٢].

٣- وقال أيضاً: فإن المسالم قد لا يجادل، ولا يجالد، وقد يجادل، ولا يجالد كما أن غيره قد يجالد، ويجادل، وقد يفعل أحدهما، فإن كان إيجابه لجهاد المحارب المبتدئ بالقتال لا ينافي مجادلته، فلأن يكون جهاد من لا يبدأ القتال لا ينافي مجادلته أولى وأحرى[٣].

٤- وقال أيضاً: لما هاجر ﷺ إلى المدينة وصار له بها أعوان أُذن له في الجهاد، ثم لما قووا كتب عليهم القتال ولم يكتب عليهم قتال من سالمهم؛ لأنهم لم يكونوا يطيقون قتال جميع الكفار، فلما فتح الله مكة، وانقطع قتال قريش ملوك العرب، ووفدت إليه وفود العرب بالإسلام؛ أمره الله تعالى بقتال الكفار كلهم إلا من كان له عهد مؤقت، وأمره بنبذ العهود المطلقة فكان الذي رفعه ونسخه ترك القتال[٤].

---

(١) الفتاوى الكبرى: ٤/ ٦٠٨.

(٢) رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار، جامع المسائل: ٥/ ٣٠٢.

(٣) الجواب الصحيح: ١/ ٢٣٦-٢٣٧.

(٤) المصدر السابق: ١/ ٢٣٧.

٥- وقال أيضاً: فإذا وجب علينا جهاد الكفار بالسيف ابتداء ودفعاً فلأن يجب علينا بيان الإسلام وإعلامه ابتداء ودفعاً لمن يطعن فيه بطريق الأولى والأحرى[١].

٦- وقال أيضاً: لما نزلت براءة أمر أن يبتدئ جميع الكفار بالقتال وثنيهم وكتابيهم سواء أكفوا عنه أم لم يكفوا، وأن ينبذ إليهم تلك العهود المطلقة التي كانت بينه وبينهم، وقيل له فيها: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣] بعد أن كان قد قيل له: ﴿وَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ﴾ [الأحزاب: ٤٨][٢].

٧- وقال أيضاً: فكل من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له، فإنه يجب قتاله حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله[٣].

٨- وقال أيضاً: وجهاد من لم يقاتلنا من المشركين وأهل الكتاب من زيادة إظهار الدين[٤].

فهذه النقول الكثيرة تدل على خطأ نسبة ما أحدثه المعاصرون من نفي جهاد الطلب إلى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -.

وأما ابن القيم - رحمه الله تعالى -، فيستدلون على أنه يحصر الجهاد في الدفع بقوله - رحمه الله تعالى -: والمقصود أنه ﷺ لم يكره أحداً على الدخول في دينه البتة، وإنما دخل الناس في دينه اختياراً وطوعاً[٥].

وقوله أيضاً: ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم[٦].

---

(١) المصدر السابق: ١/ ٢٣٩.
(٢) الصارم المسلول: ٢/ ٤١٠-٤١١.
(٣) السياسة الشرعية: ١٠٠.
(٤) الفتاوى الكبرى: ٤/ ٢٥٤.
(٥) هداية الحيارى: ١٢.
(٦) زاد المعاد: ٣/ ٧١.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الأول: أما النص الأول فغاية ما يفيده عدم إكراه النبي ﷺ أحداً على الدخول في الإسلام، وهذا حق، لكن لا يمنع إكراهه على الخضوع لحكم الإسلام بعقد الذمة، فليس فيه ما ينفي جهاد الطلب.

الثاني: أما النص الثاني ففي نقله بهذه الطريقة خداع للقارئ، وتدليس على ابن القيم؛ فإنه - رحمه الله تعالى - عدد مراتب فرض الجهاد، فانتزعوا المرتبة الوسطى التي هي رد العدوان، وتركوا ما بعدها وهي طلب الكفار، ونص كلام ابن القيم كاملاً دون بترهم له: ثم فرض عليهم القتال بعد ذلك لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم فقال: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠] ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة وكان محرماً ثم مأذوناً به ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال ثم مأموراً به لجميع المشركين إما فرض عين على أحد القولين وإما فرض كفاية على المشهور[1].

الثالث: أن ابن القيم - رحمه الله تعالى - نص على جهاد الطلب فقال: وجهاد الدفع أصعب من جهاد الطلب؛ فإن جهاد الدفع يشبه باب دفع الصائل... فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعم وجوباً؛ ولهذا يتعين على كل أحد... ومعلوم أن الجهاد الذي يكون فيه الإنسان طالباً مطلوباً أوجب من هذا الجهاد الذي هو فيه طالب لا مطلوب والنفوس فيه أرغب[2].

وبهذا يتبين أن حصر الجهاد في الدفع قول محدث لم يقل به أحد من أهل العلم المتقدمين لا من السلف ولا من بعدهم، وأنه نشأ في الحقبة الاستعمارية الانجليزية للهند في القرن التاسع عشر الميلادي، وتسرب منها إلى مصر مع بعض

(١) المصدر السابق: ٣/ ٧١.

(٢) الفروسية: ١٨٧-١٨٨.

التعديل إبان الاحتلال الإنجليزي أيضاً، وكان لمدرسة محمد عبده إثم تسويقه حتى خدع بهذا القول كثير من المعاصرين، ونقلوه في كتاباتهم عن الجهاد أو الحريات أو حقوق الإنسان أو نحوها دون بحث أو تأمل ونظر، فكانوا مقلدة لغيرهم وهم الذين يشنعون على التقليد، ويصمون علماء الإسلام به وبالجمود، وياليتهم قلدوا في حق؛ ولكنهم قلدوا في باطل، وانتصروا له بلا دليل، ولا أثرة من علم؛ إذ أدلة الكتاب والسنة والإجماع متضافرة على مشروعية جهاد الطلب، وأنه عند الفقهاء إما فرض عين وبه قال قلة منهم، وإما سنة وينسب إلى قليل أيضاً، أو فرض كفاية وهو قول جماهيرهم؛ بل يكاد يكون إجماعاً، وما خالفه من فرضية العين أو القول بالسنة فهو خلاف يقرب من الشذوذ إن لم يكن شاذاً؛ ولذا نقل جماعة من العلماء الإجماع على أن جهاد الطلب فرض كفاية، قال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: واستمر الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقين، إلا أن ينزل العدو بساحة للإسلام، فهو حينئذ فرض عين[1]. ونقله القرطبي - رحمه الله تعالى - عن ابن عطية وأقره[2]. وقال مثل قولهما أبو حيان والثعالبي[3]. وقال الرازي: والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفايات، إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين، فإنه يتعين الجهاد حينئذ على الكل[4] وقال مثله النيسابوري[5] وقال المظهري - رحمه الله تعالى -: والجمهور على أن الجهاد فرض على الكفاية إذا قام به فريق من الناس سقط عن الباقين مثل صلاة الجنازة، وعليه

---

(١) المحرر الوجيز: ١/ ٢٨٩.
(٢) تفسير القرطبي: ٣/ ٣٨.
(٣) البحر المحيط: ٢/ ٣٧٩، و تفسير الثعالبي: ١/ ٤٣٤.
(٤) تفسير الرازي: ٦/ ٣٨٤.
(٥) تفسير النيسابوري: ١/ ٥٩٣.

انعقد الإجماع، واتفقت الأئمة على أنه يجب على كل أهل بلد أن يقاتلوا من يليهم من الكفار، فإن عجزوا أو جبنوا وجب على من يليهم الأقرب فالأقرب[1].

ونقل الإجماع على أن جهاد الطلب فرض كفاية جماعة كبيرة من الفقهاء منهم القاضي عبد الوهاب المالكي وزكريا الأنصاري والشربيني والرملي وسليمان الجمل وإبراهيم بن مفلح[2].

والعجيب أن بعض نفاة جهاد الطلب نقلوا الإجماع على أن الجهاد فرض كفاية، وهذا يدينهم؛ لأن جهاد الدفع فرض عين، فما بقي ليكون فرض كفاية إلا جهاد الطلب، قال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: وقد انعقد الإجماع بعد هذا الخلاف الذي كان في القرن الثاني على أن الجهاد من فروض الكفاية إلا أن يدخل العدو بلاد المسلمين فاتحاً فيكون فرض عين[3].

وقال الزحيلي: ثم استمر الإجماع على أنه فرض كفاية إلى أن نزل بساحة الإسلام، فيكون فرض عين[4].

وقد يحمل صنيعهما هذا على أن جهاد الدفع عندهما على نوعين: نوع يهجم فيه العدو على بلاد المسلمين، فيكون فرض عين، ونوع يبيت العدو الهجوم على المسلمين أو يمنع الدعوة فيبادره المسلمون دفاعاً عن دعوتهم، أو هجوماً استباقياً يرونه هم دفاعاً وهو فرض الكفاية عندهم.

---

(١) التفسير المظهري: ١/ ٢٥٧.

(٢) ينظر: أسنى المطالب: ٤/ ١٧٤ الغرر البهية: ٥/ ١١٦، ومغني المحتاج: ٦/ ٨، وغاية البيان شرح زبد ابن رسلان: ٣٠٥، وفتوحات الوهاب: ٥/ ١٨٠، والمبدع في شرح المقنع: ٣/ ٢٨٠.

(٣) تفسير المنار: ٢/ ٢٤٩.

(٤) التفسير المنير: ٢/ ٢٦٠.

لكن كما مضى ذكره أن هذا القول مخترع ومتكلف، ولا ينسجم مع حكاية العلماء للإجماع على جهاد الطلب ببدء الكفار بالقتال ولو لم يقاتلونا إذا لم يخضعوا لحكم الإسلام. وما هذا الفعل منهم إلا تقسيم جديد للجهاد نافين فيه جهاد الطلب، وموسعين جهاد الدفع بحيث يضم أنواعاً من الطلب، مع إلغائهم لبعض صور الطلب كما لو كان الكفار مسالمين، ولم يمنعوا المسلمين من الدعوة؛ لكنهم لم يخضعوا لحكم الإسلام، ولم يدفعوا الجزية، فبالنصوص والإجماع يجوز غزوهم، وإخضاعهم لحكم الإسلام، وأما من حصروا الجهاد في الدفع من المعاصرين فهذه الصورة عندهم تعد عدواناً لا يجوز، وليست من الجهاد في شيء.. وما أحدثوا هذا القول في الإسلام، ولا اخترعوا هذا التقسيم للجهاد إلا للتخلص من تهمة المستشرقين للإسلام بالتوسع، وتقريب شعيرة الجهاد مما تجيزه القوانين الوضعية من جواز الدفاع، ومنع البدء بالقتال.

وقد فطن بعض المستشرقين إلى أن هذا القول المحدَث في الجهاد، الذي يقضي بحصره في الدفع دون الطلب، قول أحدث للتوافق مع الفكر الغربي، وأن القائلين به طوعوا حكم الجهاد للمزاج الغربي، كالمستشرق رودلف بيترز فيقول: إن الخلاف بين المحْدَثين والأصوليين بشأن الجهاد إنما يعود إلى خلاف جوهري في الموقف السياسي؛ ذلك أن المحدثين يقبلون الوضع الذي يعيشون فيه إلى حد كبير. وسواء أكان عن وعي أم عن غير وعي فقد تبنى المحدثون القيم الغربية التي شاعت في العالم الإسلامي نتيجة للتغلغل السياسي والاقتصادي. وتهدف محاولاتهم لإصلاح الإسلام إلى إدماج هذه القيم في دينهم... ثم ذكر أن جهاد الدفع عند هؤلاء المحدثين لا يعدو أن يكون نضالاً في سبيل الوطن، والمحرك الديني فيه ثانوي وليس أساسياً، ثم يشخص نظرية من يسميهم الأصوليين للجهاد فيقول: ولكن الأصوليين من الناحية الأخرى لا يقبلون الوضع القائم، فالمثل الأعلى عندهم هو إقرار دولة إسلامية حقة تقوم على أحكام الشريعة، والجهاد عندهم وسيلة لتحقيق هذا المثل الأعلى...

ثم يقارن بين الاتجاهين قائلاً: والواقع أن الاتجاه التحديثي من ناحية، والاتجاه الأصولي من ناحية أخرى يمثلان نمطين مختلفين من ردود الفعل بإزاء التغلغل الغربي؛ فقد واجهه المحدثون على نحو دفاعي؛ إذ تبنوا القيم الغربية، وقاموا بإدخال إصلاحات على تفسيرهم للدين في ضوء هذه الأفكار المستوردة الجديدة، وحولوا الإسلام إلى دين يتناسب مع النخبة المستغربة. أما الأصوليون فقد واجهوا التغلغل الغربي على نحو يؤكد الذات، برفض كل شيء غربي وتأكيد القيم الإسلامية الحقيقية[1].

(١) الجهاد في الإسلام قديماً وحديثاً: ١٥٨-١٦٠.

المطلب الثاني
الرق وهو من آثار الجهاد وتعارضه مع الحرية

من آثار الجهاد الشرعي التي تتعارض مع الحرية بمفهومها الغربي مشروعية الرق؛ لأن الرق عبودية، وهو ممنوع في القوانين الدولية المعاصرة.

وبدأت خطوات منع الرق في عام ١٧٩١م حين أصدر مجلس الثورة الفرنسي قراراً بإلغاء الرق في جميع المستعمرات الفرنسية، ومساواة جميع من فيها في الحقوق والواجبات مع تمتعهم بالجنسية الفرنسية.

لكن حين تولى نابليون الحكم، لاحظ انخفاض صادرات المستعمرات الفرنسية التي تعتمد على اليد العاملة الزنجية، فأصدر قراراً عام ١٨٠٢م بالعودة إلى استرقاق الزنوج، فثار الزنوج في المستعمرات، وقاوموا مدة ثلاث سنوات، فقضى نابليون على ثورتهم، وأعادهم إلى الرق.

وفي عام ١٨٨٤م صدر قرار في فرنسا بإلغاء الرق في المستعمرات الفرنسية مرة أخرى تماشياً مع قرارات مشابهة اتخذتها قبل فترة وجيزة كل من بريطانيا ثم البرتغال، فتبعتها هولندا والدنمارك عام ١٨٦٠م.

أما في أمريكا ففي شهر يناير من عام ١٨٦٣م أصدر أبراهام لنكولن رئيس الولايات المتحدة الأمريكية إعلاناً بتحرير الرَّقيق في ولايات الجنوب الأمريكي، وكان هذا القرار من أسباب اغتياله عام ١٨٦٥م.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وقّعت الدول المشتركة في عصبة الأمم عام ١٩٢٦م اتفاقية تقضي بملاحقة تجارة الرق والمعاقبة عليها، والعمل على إلغاء الرقيق بجميع صوره، وفي عام ١٩٤٨م أصدرت هيئة الأمم المتحدة إعلاناً عالمياً تضمن حظر الرِّق وتجارة الرقيق، وقد التزمت بهذا الإعلان أكثر دول العالم[1].

وكثيراً ما شنع المستشرقون على الإسلام بسبب مشروعية الرق فيه، وجعلوه ديناً يكرس عبودية الإنسان للإنسان، ويمنعه حقه في الحرية.

ولأجل ذلك انبرى كثير من الكتاب المعاصرين لرد هذه الفرية على الإسلام، فوقع كثير منهم في خطيئة إبطال ما شرع الله تعالى، وتأويل نصوصه، والتلاعب بأحكامه، ولهم مزاعم وتعليلات في إقرار الإسلام للرق هي:

التعليل الأول: أن الرق موجود قبل الإسلام فلم يستطع الإسلام منعه.

يقول محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: الحق أن الاسترقاق فيه مفاسد كثيرة، وهو مناف لمحاسن الإسلام وحكمه العالية، ولكنه قد كان مما عمت به البلوى بين الأمم؛ فلذلك لم يمنعه منعاً باتاً ولكنه خفف مصائبه ومهد السبل لمنعه[2].

وقال عبدالرحمن عزام - رحمه الله تعالى -: قاومت الدعوة المحمدية الرق مقاومة كانت بالتدريج أفعل في تهيئة الضمير البشري للقضاء عليه من المفاجأة بالتحريم البات[3].

---

(١) الموسوعة العربية العالمية: مادة الرق: ١١/ ٢٥٨.

(٢) تفسير المنار: ٥/ ٩. وينظر: الوحي المحمدي: ٣٢٦، وموقف الإسلام من الرق: ٥٥.

(٣) الرسالة الخالدة: ٨٧، انظر: في ظلال القرآن: ١/ ٢٣٠، وتفسير الشعراوي: ٨/ ٤٨٠٨، و آثار الحرب: ٤١٨، والتفسير المنير: ٥/ ١٠، والرق بين الإسلام والأمم الأخرى: ٣٣.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن الله تعالى لا يقر باطلاً، والإسلام جاء بمحو الباطل، وإزالة آثار الجاهلية مهما كان تعلق الناس بها، وفي اعتذارهم للإسلام بهذه الطريقة إضعاف له من جهة أنه أقر ما يرونه سيئاً.

الوجه الثاني: أن فيما قرروه تعليلاً لإقرار الإسلام للرق اتهاماً للإسلام بالعجز، فعاد قولهم من مدافع عن الإسلام إلى طاعن فيه، كقول سيد قطب: وما كان الإسلام يومئذ قادراً على أن يجبر المجتمعات المعادية على مخالفة ذلك العرف السائد، وقول وهبة الزحيلي: فلم يتمكن من إلغاء الرقيق في العالم؛ حتى لا تصطدم دعوته مع مألوف النفوس.

الوجه الثالث: أن الإسلام أبطل من أمور الجاهلية ما تعلق قلوب الناس به أشد من الرق، فأبطل عبوديتهم للأصنام وتعلقهم بها، وأبطل كثيراً من عاداتهم السلوكية والاجتماعية، كالربا والزنا وشرب الخمر.

التعليل الثاني: أن الرق كان معاملة بالمثل، ولم يكن شرعاً مستقلاً.

قال سيد قطب - رحمه الله تعالى -: حين كان الرق نظاماً عالمياً، تجري المعاملة فيه على المثل في استرقاق الأسرى بين المسلمين وأعدائهم. ولم يكن للإسلام بد من المعاملة بالمثل حتى يتعارف العالم على نظام آخر غير الاسترقاق[1].

ويقول محمد أبو زهرة - رحمه الله تعالى -: وبما أن استرقاق الأسرى كان جرياً على المعاملة بالمثل، فإن كان الأعداء يسترقون كان للمسلمين أن يسترقوا، وإن كانوا

(١) في ظلال القرآن: ٣/ ١٦٦٩، وينظر: ٢/ ٦٢٢، ٤/ ٢٤٥٥، و٢٥١٦، و شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية: ١٩٥، وآيات الجهاد في القرآن الكريم: ١٦٥.

لا يسترقون فلا يحل للمسلمين أن يسترقوا؛ لأن ذلك اعتداء وهم منهيون عنه[1].

وقد قرر عدد من الكتاب أن الرق في الإسلام ما هو إلا معاملة بالمثل[2]. مما حدا ببعضهم إلى تقرير أن العدو إذا لم يسترق أسرانا فليس لنا أن نسترق أسراه كما قال أبو زهرة وعبد اللطيف عامر[3].

وجاء في الموسوعة العربية العالمية: ولما صار للإسلام دولة وكيان، وقام يدافع عن حقه في الوجود، والاستمرار كان الأعداء يعمدون في حروبهم معه إلى أسر بعض المسلمين واسترقاقهم، وليس من المنطق والحال هكذا أن يحرم الإسلام الرِّق من جانب واحد، فتكون النتيجة أن يصبح المسلمون مهددين بالاسترقاق من قبل أعدائهم المخالفين لهم في الدين، دون أن يتمكنوا من تطبيق نظام الرِّق عليهم من باب المعاملة بالمثل[4].

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أنه لم يرد دليل على أن الرق معاملة بالمثل على الرغم من كثرة النصوص الواردة فيه من الكتاب والسنة، كما لم أقف على قول لأحد من العلماء على تعليل الرق بالمماثلة قبل أن يحدث المحدثون هذا التعليل له، فهو تعليل للرق لا دليل عليه.

---

(١) العلاقات الدولية في الإسلام: ١١٦، ونظرية الحرب: ٥٢. وينظر: تفسير الشعراوي: ٨/ ٤٨١٠، وآثار الحرب: ٣٩٦، وأيضاً: ٤٢٠، ومثله أيضاً في: العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي: ٨١. والتفسير المنير: ٥/ ١٠.

(٢) ينظر: نظام السلم والحرب في الإسلام: ٤٨، وتاريخ التشريع الإسلامي ومصادره: ٤٣، والشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام: ٣٣٣، من أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية: ١٩٩، موقف الإسلام من الرق: ١٦١-١٦٢، الإسلام والرق، رؤية إسلامية معاصرة: ٢٥-٣١.

(٣) من أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية: ٢٠٣.

(٤) الموسوعة العربية العالمية: مادة الرق: ١١/ ٢٥٨.

الوجه الثاني: أن الأحكام الشرعية الكثيرة المتعلقة بالرق في الكفارات وحقوق الرقيق، وأحكامهم لا تدل على أنه معاملة بالمثل؛ إذ المعاملة بالمثل لا تحتاج إلى هذا الكم الكبير من النصوص والفقه في الرقيق لولا أنه شرع مستقل شرعه الله عز وجل.

الوجه الثالث: أنه لو كان الرق معاملة للأعداء بمثل فعلهم لوجب أن نحصي عدد من استرقوا من المسلمين فنسترق بعددهم ولا نجاوز ذلك وإلا كان تعدياً، ولم ينقل أن النبي ﷺ فعل ذلك ولا الصحابة - رضي الله عنهم -، ولم أقف على حادثة في العهد النبوي استرق المشركون فيها أحداً من المسلمين، والله تعالى يقول في المماثلة ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦].

وقد قال قوم: إن الآية نزلت فيمن أصيب بظلامة ألَّا ينال من ظالمه إذا تمكن إلا مثل ظلامته لا يتعداه إلى غيره[1]، ونسبه الماوردي إلى مجاهد وابن سيرين[2] وحكاه الشوكاني وقال: وهذا صواب[3].

وقد دل على المماثلة في العقوبة، وعدم التعدي آيات القصاص في النفس وما دونها كقول الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾ [المائدة: ٥] وقال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠].

الوجه الرابع: أنه لو كان معاملة بالمثل لاختار النبي ﷺ الصبر والعفو؛ لأنه خير من العقوبة بالمثل كما قال تعالى: ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] وقال سبحانه في القصاص: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾ [المائدة: ٤٥] وقال عقب بيان جواز مقابلة السيئة بالسيئة: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ٤٠].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري: وتفسير ابن عطية: ٣/ ٤٣٢، وتفسير القرطبي: ١٠/ ٢٠١، وتفسير الشوكاني: ٣/ ٢٠٣.

(٢) النكت والعيون: ٣/ ٢٢١.

(٣) فتح القدير: ٣/ ٢٠٣.

وبعد نزول قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] في قتلى أحد الذين مثل بهم المشركون قال رسول الله ﷺ: نصبر ولا نعاقب[١].

الوجه الخامس: أن الأعداء كانوا يعذبون أسرى المسلمين، ويهينونهم، وكانوا يهتكون الأعراض بالزنا وعمل قوم لوط، وكانوا يقتلون النساء والأطفال، ولم يكن لنا أن نعاملهم بالمثل في أفعالهم كلها؛ لدلالة نصوص أخرى على منع ذلك، مما يدل أن المعاملة بالمثل ليست قاعدة مضطردة في كل ما فعله الكفار بالمسلمين، وإدخال الرق في قاعدة المعاملة بالمثل تحكم بلا دليل.

التعليل الثالث: أن مشروعية الرق كانت في ظروف خاصة.

يقول محمد عزة دروزة - رحمه الله تعالى -: وإذا كان هناك مأثورات نبوية تجيز استرقاق الأسرى وقتلهم فالمستفاد منها أن النبي فعل ذلك في ظروف خاصة[٢].

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: لا يوجد دليل على خصوصية الرق لا من جهة زمنه، ولا من جهة اختصاص أحد به دون أحد؛ بل هو مرتبط بالجهاد في سبيل الله تعالى، وهو لا ينقطع إلى يوم القيامة كما جاء في حديث عُرْوَة الْبَارِقِيِّ - رضي الله عنه - أَنَّ النبي ﷺ قال: الْخَيْلُ مَعْقُودٌ في نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ الْأَجْرُ وَالْمَغْنَمُ[٣].

---

(١) رواه أحمد: ٥/ ١٣٥، رقم (٢١٢٦٧).

(٢) التفسير الحديث: ٢/ ٢٦١.

(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب الجهاد والسير، باب الجهاد ماض مع البر والفاجر: ٣/ ١٠٤٨، رقم (٢٦٩٧) ومسلم في صحيحه كتاب الإمارة، باب الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة: ٣/ ١٤٩٣، رقم (١٨٧٣)

قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: يدل على بقاء الجهاد إلى يوم القيامة؛ إذ كان الأجر مستحقاً بارتباطها للجهاد في سبيل الله عز وجل[1].

والرق سببه جهاد الكفار، والسبي من الغنائم التي سببها الجهاد في سبيل الله تعالى أيضاً، فهو باق إلى يوم القيامة لبقاء الجهاد، وإن تعطل في بعض الأزمان بسبب ضعف المسلمين وقوة أعدائهم عليهم، فالعجز عن فعل الحكم الشرعي لا يسقط مشروعيته، ولكنه يرفع الإثم عن العاجز.

الوجه الثاني: أن الصحابة بعد النبي ﷺ كانوا يسترقون في حروبهم، ويغنمون السبي ويقسمونه بينهم، ولو كان النبي ﷺ سبى في ظروف خاصة لعلم ذلك الصحابة - رضي الله عنهم - ولم يستمروا عليه.

الوجه الثالث: تتابع المسلمون من صدر الإسلام إلى أواخر الخلافة العثمانية على الرق في الحروب، وقسم السبي بين الغانمين، وهو إجماع عملي على مشروعية الرق، والأمة لا تجتمع على ضلالة.

التعليل الرابع: أن عدم تحريم الرق مباشرة كان مراعاة للوضع الاجتماعي والاقتصادي للناس.

قال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: فلما ظهر الإسلام، وأشرق نوره الماحي لكل ظلام، كان مما أصلحه من فساد الأمم إبطال ظلم الرقيق وإرهاقه، ووضع الأحكام لإبطال الرق بالتدريج السريع؛ إذ كان إبطاله دفعة واحدة متعذراً في نظام الاجتماع البشري من الناحيتين: ناحية مصالح السادة المسترقين، وناحية معيشة الأرقاء المستعبدين[2].

---

(١) أحكام القرآن: ٤/ ٢٥٤، وينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٤/ ١٣٣، وتفسير القرطبي: ٢/ ٣٥٠.
(٢) تفسير المنار: ١١/ ٢٣٦، والوحي المحمدي: ٣٤٠، وانظر: في ظلال القرآن: ١/ ٢٣٠، وآثار الحرب: ٣٩٧، والموسوعة العربية العالمية: مادة الرق: ١١/ ٢٥٨.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الأول: أن الإسلام لا يقر خطأ، ولو تعلقت به أوضاع الناس المعيشية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، ومن قال غير ذلك فقد اتهم الإسلام.

الثاني: أن الإسلام أوجد من البدائل ما يغني عن المحرمات، فمنع الربا وأباح البيع، ومنع السفاح وأنواع الاستمتاع الجنسي المحرم وأباح النكاح الشرعي، فلو كان الرق سيئاً لمنعه الشرع منعاً باتاً، وأغنى عنه بما هو حسن كما في كافة التشريعات الأخرى.

الثالث: أن الإسلام ألغى ما هو أقوى من الرق في الناحية الاقتصادية وهو الربا فحرمه تحريماً شديداً، وقد كان من أساسات اقتصادهم ومعاملاتهم المالية.

وألغى الخمر وحرمها تحريماً شديداً، وقد كانت تجري في عروقهم، وهي من ممارساتهم اليومية، وعاداتهم الاجتماعية، بدليل أنه قبل تحريمها كان من المسلمين من يحضر الصلاة وهو سكران حتى نهوا عن ذلك، وحضر القتال في أحد من كانت الخمر تنبعث رائحتها من فمه؛ مما يدل على شدة تعلقهم بها، فأين موضع الرق عند العرب من الربا والخمر، ولو كان الرق أمراً سيئاً لحرمته الشريعة كما حرمت الربا والخمر.

التعليل الخامس: أن استرقاق النساء والصبيان هو لأجل حفظهم والقيام عليهم.

وقال وهبة الزحيلي: والحكمة من جواز السبي هو أنه قد يبقى النساء والأطفال بعد الحرب بلا عائل يعولهم ولا قدرة لهم على الكسب، فيكون من الأفضل لهم أن يكونوا في رعاية الفاتحين[1].

---

(١) آثار الحرب: ٤١٨، وينظر: في ظلال القرآن: ١/ ٥٨٣، وشريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية: ١٩٦، والتفسير الواضح: ١/ ٣٥٨.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن مبنى هذه التعليلات على قاعدة المعاملة بالمثل، وقد ظهر بطلانها في مسألة الرق.

الوجه الثاني: أنه لا خيار للأمة في تسري سيدها بها، ولو كانت علة التسري بها إشباع حاجتها الفطرية لخيرت في ذلك، فإذا كانت لا تريد الجماع مُنع سيدها من وطئها.

الوجه الثالث: أن تعليل مشروعية الرق بإعالة سبي الحرب من نساء وأطفال مردود بما يلي:

١- أنه لو تم تخييرهم لاختاروا الحرية على الرق مع الإعالة، فلماذا لم يخيروا؟

٢- كثير من السبي لم يقض من يعولهم في الحرب ولم يؤسروا، فلماذا لم يعادوا إليه، وقد وضع الفقهاء أحكاماً لعدة المسبية إذا كان لها زوج.

٣- أن كثيراً من السبايا إن فقدوا الزوج، فلهم من يعولهم غيره من أب أو أخ أو قرابة.

ولم يرد أن السبي كانوا يخيرون في البقاء عند المسلمين أو الرجوع إلى أهليهم، إلا في حال المنِّ عليهم أو الفداء بهم، وهذه مسألة أخرى غير السبي فلا يصح أن تعلل بها.

أدلتهم على منع الرق:

الدليل الأول: التخيير في قول الله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [**محمد**: ٤] فليس فيها الرق.

يقول محمد أبو زهرة في قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾: ونرى النص القرآني يخير بين أمرين لا ثالث لهما إما أن يمن... وإما أن يفتدي الأسرى بالمال... وهنا نجد النص القرآني ليس أمر ثالث وهو استرقاق أولئك الأسرى، وإنما قال به الفقهاء جرياً على قاعدة المعاملة بالمثل[1].

وقال مصطفى السباعي - رحمه الله تعالى -: ليس في الآية ما يدل على فرض الرق على الأسرى[2].

والجواب عنه من أوجه:

الوجه الأول: قد سبق في بيان جواز قتل الأسير، وأن الإمام مخير في الأسرى بما يحقق مصلحة المسلمين من: قتلهم، أو استرقاقهم، أو المن عليهم، أو فداء أنفسهم، وأن دعوى أن هذه الآية ناسخة لقتل الأسير أو استرقاقه ليست صحيحة، وحينئذ فلا دليل فيها على منع الرق، وقد كان النبي ﷺ والصحابة بعد نزول هذه الآية يسترقون في الحروب.

الوجه الثاني: أن فيه استدلالاً بالآية على شيء لم يدخل فيها ولم تتناوله أصلاً، والاستدلال إن كان كذلك فهو ساقط. وإيضاح ذلك: أن هذه الآية التي فيها تقسيم حكم الأسارى إلى منٍّ وفداء، لم تتناول قطعاً إلا الرجال المقاتلين من الكفار؛ لأن قوله: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ وقوله: ﴿حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ﴾ صريح في ذلك. وعلى

(١) نظرية الحرب في الإسلام: ٥٠، وانظر: تفسير المنار: ١١/ ٢٣٧.
(٢) نظام السلم والحرب في الإسلام: ٤٨.

إثخان هؤلاء المقاتلين رتب بالفاء قوله: ﴿فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾ فظهر أن الآية لم تتناول أنثى ولا صغيراً البتة. ويزيد ذلك إيضاحاً أن النهي عن قتل نساء الكفار وصبيانهم ثابت عن النبي ﷺ، وأكثر أهل الرق في أقطار الدنيا إنما هو من النساء والصبيان. ولو كان الذي يدعي نفي الرق من أصله يعترف بأن الآية لا يمكن أن يستدل بها على شيء غير الرجال المقاتلين، لقصر نفي الرق الذي زعمه على الرجال الذين أسروا في حال كونهم مقاتلين، ولو قصره على هؤلاء، لم يمكنه أن يقول بنفي الرق من أصله[1].

الوجه الثالث: الأدلة الكثيرة من الكتاب والسنة على ثبوت الرق في الإسلام.

الدليل الثاني: المنُّ على بني المصطلق.

قال محمد أبو زهرة - رحمه الله تعالى -: ونرى من هذا الفعل النبوي الكريم منعاً للاسترقاق بالفعل وإن لم يصحبه نهي بالقول[2].

وهذا قول باطل من أوجه:

الوجه الأول: أن الذي أَعتق في غزوة بني المصطلق هم الصحابة وليس النبي ﷺ، كما في حديث عائشة - رضي الله عنها - وجاء فيه أن جويرية أتت النبي ﷺ وقالت: فَجِئْتُكَ أَسْتَعِينُكَ على كتابتي، قال: فَهَلْ لَكِ في خَيْرٍ من ذلك؟ قالت: وما هو يا رَسُولَ الله؟ قال: أقضي كِتَابَتَكِ وَأَتَزَوَّجُكِ، قالت: نعم يا رَسُولَ الله، قال: قد فَعَلْتُ، قالت: وَخَرَجَ الْخَبَرُ إلى الناس أن رَسُولَ الله ﷺ تَزَوَّجَ جُوَيْرِيَةَ بِنْتَ الحارث فقال الناس: أَصْهَارُ رسول الله ﷺ فَأَرْسَلُوا ما بِأَيْدِيهِمْ، قالت: فَلَقَدْ أَعْتَقَ بِتَزْوِيجِهِ إِيَّاهَا مِئَةَ أَهْلِ بَيْتٍ من بَنِي الْمُصْطَلِقِ فما أَعْلَمُ امْرَأَةً كانت أَعْظَمَ بَرَكَةً على

---

(١) بتصرف يسير من أضواء البيان: ٧/ ٢٥٠-٢٥١.

(٢) نظرية الحرب في الإسلام: ٥١.

قَوْمِهَا منها[1] وفي رواية قالت جويرية - رضي الله عنها -: فلما أعتقني وتزوجني والله ما كلمته في قومي حتى كان المسلمون هم الذين أرسلوهم، وما شعرت إلا بجارية من بنات عمي تخبرني الخبر، فحمدت الله عز وجل[2].

وإنما أعتق الصحابة بني المصطلق إكراماً للنبي ﷺ؛ لأنهم صاروا أصهاره، ولم يأمرهم النبي ﷺ بذلك، والعتق يدل على الرق لا على منعه.

الوجه الثاني: أن النبي ﷺ قضى عن ابنة سيدهم جويرية بنت الحارث كتابها ممن هي في نصيبه وتزوجها، وقضاؤه لكتابها وجعله مهراً لها دليل على الرق لا على منعه.

الوجه الثالث: أن النبي ﷺ وصحابته - رضي الله عنهم - قد استرقوا بعد غزوة بني المصطلق، فلو كان فعل الصحابة وإقرار النبي ﷺ لهم يعد منعاً للرق لما استرقوا.

الدليل الثالث: أن الرق لما لم يكن واجباً كان لولي الأمر إبطاله.

قال مصطفى السباعي - رحمه الله تعالى -: فما فعله الرسول ومن بعده إنما هو ضرورة سياسية اقتضتها الأوضاع الاجتماعية العالمية يومئذ لا تنفيذاً لتشريع ثابت في الإسلام لا يجوز التخلي عنه[3].

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن الفرق بين المنِّ على الأسرى عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤] وبين إلغاء الرق كبير جداً؛ إذ في الإلغاء تعطيل لحكم شرعي،

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب العتق، باب في بيع المكاتب إذا فسخت المكاتبة: ٤/ ٢٢، رقم (٣٩٣١) وأحمد: ٦/ ٢٧٧، رقم (٢٦٤٠٨) وصححه ابن حبان: ٩/ ٣٦١، رقم (٤٠٥٤)

(٢) هذه الرواية للواقدي في المغازي: ١/ ٣٤٨، والحاكم في المستدرك: ٤/ ٢٨، رقم (٦٧٨١)، والبيهقي في دلائل النبوة: ٤/ ٥٠.

(٣) نظام السلم والحرب في الإسلام: ٤٨.

وتحريم ما أباح الله تعالى، بينما في المنِّ عليهم مراعاة لمصلحة ما، لا يلغى بها الحكم وهو مشروعية الرق، فلا يصح أن يستدل بمشروعية المنِّ على مشروعية إلغاء الرق.

الوجه الثاني: ليس لولي الأمر أن يمنع جنس المباح، ويحرمه على الناس، ويجعل ذلك تشريعاً عاماً؛ لأن إباحته ثبتت بالشرع، وتحريمه منازعة لله تعالى في شرعه، وقد دل على ذلك نصوص كثيرة منها:

١- أن الله تعالى أباح لنا الطيبات في قوله سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: ٥] ونهى عباده عن تحريمها في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧] وقد ذكر المفسرون أنها نزلت في قوم أرادوا أن يحرموا على أنفسهم شيئاً من المباحات[1].

٢- أنه سبحانه وصف بالافتراء والكذب من حرّم حلالاً، وتوعده يوم القيامة بقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾ وَمَا ظَنُّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾

[يونس: ٥٩ - ٦٠].

قال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: أنكر الله تعالى على من حرم ما أحل الله أو أحل ما حرم بمجرد الآراء والأهواء التي لا مستند لها ولا دليل عليها ثم توعدهم على ذلك يوم القيامة[2].

٣- أنه سبحانه وصف النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وغنائم الحرب هي من الطيبات التي أحلها الله تعالى

---

(١) ينظر: تفسير الصنعاني: ١/ ١٩١، وتفسير الطبري: ٧/ ٨-٩، وتفسير ابن أبي حاتم: ٤/ ١١٨٦-١١٨٧، وتفسير البغوي: ٢/ ٥٩، وتفسير ابن عطية: ٢/ ٢٢٨، وتفسير القرطبي: ٦/ ٢٦٠، وتفسير ابن كثير: ٢/ ٨٨.

(٢) تفسير ابن كثير: ٢/ ٤٢٢.

لنا بنص القرآن في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّبًا﴾ [الأنفال: ٦٩] وأحلها رسوله ﷺ، وبين أنها من خصائصه وخصائص أمته بقوله: وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ ولم تُحَلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي[1] والرقيق من غنائم الحرب، وينتفع المسلم بهم بيعاً وشراء وخدمة، ووطئاً للإماء، فتحريم الرق المشروع افتيات على الله تعالى وعلى شريعته.

الوجه الثالث: أن إلغاء ولي الأمر للرق يتعارض مع القاعدة الشرعية: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة[2]. ولا يخفى ما في الرق الشرعي من مصالح كثيرة للمسلمين، فإلغاؤه إلغاء لمصلحة متعلقة بالمسلمين.

وكون المسلمين عاجزين عن الجهاد في سبيل الله تعالى وما يترتب عليه من آثار بسبب المعاهدات الدولية التي غلَّهم الكفار بها، فإن ذلك لا يعني انتهاء الجهاد الشرعي، وما ينتج عنه من آثار منها الرق انتهاء أبدياً؛ لثبوت بقاء الجهاد إلى يوم القيامة، ولا يحل لأحد أن يلغي أحكاماً شرعية ثابتة لعلة العجز عنها، أو لأن الدول اتفقت على خلافها أو غير ذلك؛ فإن الأحكام الشرعية يجب أن تبقى لها قدسيتها، فلا يمسها أحد بالتغيير والمسخ بسبب تغير الزمان أو المكان أو الحال.

الدليل الرابع: عدم وجود دليل على إباحة الرق.

قال سيد قطب - رحمه الله تعالى -: ولم يأمر الإسلام بالرق قط، ولم يرد في القرآن نص على استرقاق الأسرى[3].

---

(١) رواه من حديث جابر - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ: جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً: ١/ ١٦٨، رقم (٤٢٧)، ومسلم في صحيحه، فاتحة كتاب المساجد ومواضع الصلاة: ١/ ٣٧٠، رقم (٥٢١).

(٢) المنثور في القواعد: ١/ ٣٠٩، والأشباه والنظائر للسيوطي: ١٢١.

(٣) في ظلال القرآن: ١/ ٢٣٠.

وقال مصطفى السباعي - رحمه الله تعالى -: ليس في آية من آيات القرآن ما يدل على أن الرق يفرض على الأسرى والمغلوبين[1].

وقال وهبة الزحيلي: وبما أنه لم يرد نص في الكتاب ولا في السنة على إباحة الرق، وأن الاسترقاق بالوجه الشرعي لا يتأتى منذ زمن، فإن الإسلام لا يتعارض مع إلغاء الرق من عالم اليوم[2].

وهذا القول باطل؛ إذ دلت أدلة كثيرة متواترة على مشروعية الرق، ومن هذه الأدلة:

١-الآيات التي فيها ذكر الاستمتاع بملك اليمين، وهن الإماء، فلولا أن الرق مشروع لما حل الاستمتاع بهن، مع احتياط الشريعة في الفروج، وجعلها الأصل في الأبضاع التحريم، ومن هذه الآيات قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٥ - ٦].

وجاء نص صريح بحل ذلك في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ﴾ [الأحزاب: ٥٠] قال القرطبي - رحمه الله تعالى -: أحل الله تعالى السراري لنبيه ﷺ ولأمته مطلقاً[3] وقال ابن أبي زمنين - رحمه الله تعالى -: يطأ بملك يمينه كم يشاء[4].

وقال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: فالمراد بملك اليمين في جميع هذه الآيات الملك بالرق، والأحاديث والآيات بمثل ذلك يتعذر حصرها، وهي معلومة، فلا ينكر

---

(١) نظام السلم والحرب في الإسلام: ٤٨.
(٢) آثار الحرب: ٤٢٠.
(٣) تفسير القرطبي: ١٤/ ٢٠٧.
(٤) تفسير ابن أبي زمنين: ١/ ٣٤٦.

الرق في الإسلام إلا مكابر أو ملحد أو من لا يؤمن بكتاب الله ولا بسنة رسوله[1].

ولما حظر الله تعالى على نبيه ﷺ أن يزيد على أزواجه اللاتي بعصمته، ولا أن يبدل بهن غيرهن استثنى الإماء فلم يحظرهن عليه فقال سبحانه: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾ [الأحزاب: ٥٢] قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: ظاهر الآية يفيد تحريم سائر النساء على النبي ﷺ سوى من كن تحته وقت نزولها. . . ثم بين أنها منسوخة بالسنة[2].

وقال ابن كثير - رحمه الله تعالى -: ثم إنه تعالى رفع عنه الحرج في ذلك، ونسخ حكم هذه الآية، وأباح له التزوج؛ ولكن لم يقع منه بعد ذلك تزوج؛ لتكون المنة لرسول الله ﷺ عليهن[3].

ويدل لما ذكره الجصاص وابن كثير حديث عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قالت: مَاتَ رسول الله ﷺ حتى أُحِلَّ له النِّسَاءُ[4].

هذا؛ وإني راجعت كل كتب التفسير التي بين يدي فلم أجد قولاً بمنع التسري بالإماء ولو قولاً شاذاً، أو حكي بصيغة التمريض، أو لم ينسب إلى أحد، مما يدل على إطباق العلماء على حلِّه أخذاً بالآيات الواضحة في ذلك، وهو من أبين الأدلة على مشروعية الرق؛ إذ الأصل في الفروج الحظر والحفظ كما هي دلالة الآيات،

---

(١) أضواء البيان: ٧/ ٢٥٠.

(٢) أحكام القرآن: ٥/ ٢٤١.

(٣) تفسير ابن كثير: ٣/ ٥٠٢-٥٠٣.

(٤) رواه الترمذي في سننه، كتاب التفسير، باب ومن سورة الأحزاب، وقال: حديث حسن: ٥/ ٣٦٥، رقم (٣٢١٦) والنسائي في سننه، كتاب النكاح باب ما افترض الله عز وجل على رسوله عليه السلام وحرمه على خلقه ليزيده إن شاء الله قربة إليه: ٦/ ٥٥، رقم (٣٢٠٤) وصححه ابن حبان: ١٤/ ٢٨١، رقم (٦٣٦٦).

فلما جاز وطء الإماء بالإجماع ترتب عليه جواز الرق بالإجماع، ولا عبرة بما أحدثه المتأخرون من منع الرق موافقة للقوانين الوضعية.

وقد بين الشعراوي - رحمه الله تعالى - أن حكم التسري بالإماء معطل؛ لكنه لم يلغَ فقال: ومِلْك اليمين حلال لم يَعُد له موضع، ولم يَعُد له وجود الآن، وقد حرم هذا القانون البشري الدولي، فلم يعد هناك إماء كما كان قبل الإسلام، فهذا حكم مُعطّل لم يَعُدْ له مدلول، وفرق بين أن يُعطّل الحكم لعدم وجود موضوعه وبين أن يُلْغى الحكم، فمِلْك اليمين حكم لم يُلْغ، الحكم قائم إنما لا يوجد له موضوع... ولقائل أن يقول: إذا دارت حرب بين المؤمنين والكافرين، وأسروا منا وأسرنا منهم، ألا يوجد حينئذ مِلْك اليمين؟ نقول: نعم يوجد مِلْك اليمين، لكن ستواجهك قوانين دولية ألزمتَ نفسك بها، وارتضيتها تقول بمنع الرقِّ وعليك الالتزام بها، لكن إنْ وُجِد الرقُّ فمِلْك اليمين قائم وموجود[1].

٢- الآيات التي فيها ذكر العتق، فلو كان الرق ممنوعاً في الإسلام لما كان لآيات العتق أي معنى، ومن الآيات في ذلك قول الله تعالى: في كفارة القتل ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] وقوله تعالى: في كفارة اليمين ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

٣- الآيات التي فيها بعض الأحكام المتعلقة بالرقيق، ومنها:

الأمر بالإحسان إليهم في قول الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء: ٣٦].

وجواز عدم احتجاب السيدة عن رقيقها في قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ [النور: ٣١].

---

(١) تفسير الشعراوي: ١٦/ ٩٩٦٥-٩٩٦٧.

وأمر الأسياد بمكاتبة عبيدهم ليعتقوا أنفسهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

ومنع الأسياد من إكراه الإماء على البغاء لجمع المال لهم كما كان أهل الجاهلية يفعلون في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النور: ٣٣].

وبيان الأوقات التي يجب فيها استئذان الرقيق على أسيادهم قبل الدخول عليهم لئلا تقع أبصارهم على العورات، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ [النور: ٥٨].

قال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: فالله تبارك وتعالى في كتابه يعبر عن الملك بالرق بعبارة هي أبلغ العبارات، في توكيد ثبوت ملك الرقيق، وهي ملك اليمين؛ لأن ما ملكته يمين الإنسان، فهو مملوك له تماماً، وتحت تصرفه تماماً[1].

٤- الأحاديث الكثيرة التي جاءت في الرقيق سواء أفي أحكامه بيعاً وشراء ومكاتبة، أم في معاملته وحقوقه، أو فيما يجب عليه تجاه سيده، حتى أفرد أئمة الحديث أبواباً كثيرة له[2]. وبناء على ما جاء فيه من كثرة النصوص أفاض الفقهاء في ذكر أحكامه، ولو أن الإسلام هدف إلى منع الرق منعاً باتاً لما احتيج إلى كل هذه النصوص والأحكام فيه.

٥- ما ورد من وعيد شديد في هروب الرقيق من مالكه، حتى كان ذلك من كبائر الذنوب، مع أنه ما هرب إلا توقاً إلى الحرية، وتخلصاً من أصر الرق، وقد جاء فيه أحاديث منها:

---

(١) أضواء البيان: ٧/ ٢٤٩.

(٢) ينظر على سبيل المثال: موطأ مالك: ١/ ٢٧٧، و٢/ ٧٠٩، ٧٩٧، وصحيح البخاري: ٢/ ٧٧٦، و٨٨٥، و٩٠٠، وسنن أبي داود: ٢/ ١٠٨، و٣/ ٢٨٤، وسنن الترمذي: ٣/ ٥٦٠، وسنن النسائي: ٧/ ٣١٩، و٥/ ٣٦، وسنن ابن ماجه: ٢/ ٧٥٤، و٧٥٦.

أ- حديث جَرِيرِ بن عبد الله - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ من مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ حتى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ، وفي رواية: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ فَقَدْ بَرِئَتْ منه الذِّمَّةُ[1].

وكان جَرِيرُ بن عبدالله يحدث عن النبي ﷺ قال: إذا أَبَقَ الْعَبْدُ لم تُقْبَلْ له صَلَاةٌ[2].

ب- حديث فَضَالَةُ بن عُبَيْد - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ أنه قال: ثَلَاثَةٌ لاَ تَسْأَلْ عَنْهُمْ وذكر منهم: وَأَمَةٌ أو عَبْدٌ أَبَقَ فَمَاتَ[3].

ج- حديث جَرِير - رضي الله عنه - قال: سمعت النبي ﷺ يقول: إذا أَبَقَ الْعَبْدُ إلى الشِّرْكِ فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ، وفي رواية: إذا أَبَقَ الْعَبْدُ إلى أَرْضِ الشِّرْكِ فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ، وفي روية: إذا أَبَقَ الْعَبْدُ إلى أَرْضِ الْعَدُوِّ فَقَدْ حَلَّ دَمُهُ[4].

٦- دليل الإجماع، وممن نقل الإجماع:

أ- ابن المنذر - رحمه الله تعالى - فقال: وأجمعوا على ألَّا يجوز التفرقة بين الولد وأمه، وهو وصغير، لم يستغن عنها، ولم يبلغ سبع سنين، وأن بيعه غير جائز[5].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تسمية العبد الآبق كافراً: ١/ ٨٣، رقم (٦٩).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تسمية العبد الآبق كافراً: ١/ ٨٣، رقم (٧٠).

(٣) رواه أحمد في المسند: ٦/ ١٩، رقم (٢٣٩٨٨)، والبخاري في الأدب المفرد: ٢٠٧، رقم (٥٩٠) والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين: ١/ ٢٠٦، رقم (٤١١).

(٤) رواه أبو داود في سننه، كتاب الحدود باب الحكم فيمن ارتد: ٤/ ١٢٨، رقم (٤٣٦٠) والنسائي في سننه كتاب تحريم الدم، باب العبد يأبق إلى أرض الشرك: ٧/ ١٠٢، رقم (٤٠٥٢). والرواية الأولى لأبي داود والثانية للنسائي والثالثة لأحمد.

وقد حمله بعضهم على الردة، وبعضهم على مجاورة المشركين، قال الجصاص: فإن هذا محمول عندنا على أنه قد لحق بهم مرتداً عن الإسلام لأن إباق العبد لا يبيح دمه واللحاق بدار الحرب كدخول التاجر إليها بأمان فلا يبيح دمه. أحكام القرآن: ٣/ ٢١٩، وقال الطيبي: هذا وإن لم يرتد عن دينه فقد فعل ما يهدر به دمه من جوار المشركين وترك دار الإسلام. عون المعبود: ١٢/ ١٠.

(٥) الإجماع: ٦٤.

ب- وابن حزم - رحمه الله تعالى - فقال: واتفقوا أن للإمام أن يقسم الكتابيين من الأسرى ويخمسهم[1].

ت- وابن رشد - رحمه الله تعالى - فقال: وأجمعت الصحابة . . . على استعباد أهل الكتاب ذكرانهم وإناثهم[2].

بل أجاز الشرع المطهر أن يكون لأهل ذمتنا رقيق، لكن لو أسلم رقيق الذمي وجب أن يبيعه، ونقل الإجماع على ذلك ابن المنذر - رحمه الله تعالى - فقال: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن رقيق أهل الذمة إن أسلموا أن بيعهم يجب عليهم[3].

ونجد أن الذين حاولوا الالتفاف على مشروعية الرق، وتأولوا نصوصه الكثيرة، واستدلوا على إلغائه بما لا ينهض يوافقون على منع الرق ولو كان نتج عن الجهاد الشرعي مع الكفار:

قال سيد قطب - رحمه الله تعالى -: وقد اختار الإسلام أن يجفف منابع الرق وموارده حتى ينتهي بهذا النظام كله مع الزمن إلى الإلغاء[4].

وقال محمد عزة دروزة - رحمه الله تعالى -: القرآن قد هدف إلى إلغاء الرقّ بالمرة[5].

وقال عبد الحميد محمد إبراهيم: الإسلام لا يمانع أن تتفق الأمم جميعاً على منع الرق نهائياً سواء أفي الحروب أم في غيرها[6].

---

(١) مراتب الإجماع: ١١٤.
(٢) بداية المجتهد: ١/ ٢٧٩. الصارم المسلول: ٢/ ٥٠٠. أضواء البيان: ٧/ ٢٤٩.
(٣) الإجماع: ٦٠، والأوسط: ١١/ ٢٤٧.
(٤) في ظلال القرآن: ١/ ٢٣٠.
(٥) التفسير الحديث: ٨/ ٣٠٨، وينظر أيضاً: ٦/ ٤١٤، و٨/ ٢٠، و٨/ ٥١١.
(٦) الرق بين الإسلام والأمم الأخرى: ٣٨، وينظر: تفسير الشعراوي: ٤/ ٢٠٠٧ و ٤/ ٢١٢١ و٤/ ٢١٢٢ و٤/ ٢١٢٤ و٤/ ٢١٣٠ و ٤/ ٢٢٢١ و٨/ ٤٨٠٩، و٩/ ٥٢٢٣ و ١٦/ ٩٨٤٨. وآيات الجهاد في القرآن الكريم: ١٦٥. آثار الحرب: ٤٢٠.

ولا شك أنهم بهذا الفعل قد استدركوا على الشارع الحكيم، وطوعوا أحكامه الشرعية بتأويلات وتخريجات متكلفة لتتوافق مع القوانين الوضعية، والمواثيق الدولية، وطعنوا في صدر هذه الأمة وفي دول الإسلام المتابعة؛ لأن الرق كان مشروعاً ومعمولاً به منذ عهد النبي ﷺ إلى ما بعد سقوط الدولة العثمانية، حتى تبنت هيئة الأمم المتحدة إلغاء الجهاد والرق عام ١٩٤٨م.

تبقى بعض الإشكالات في الرق بسبب تشكيك المشككين في الإسلام، وطعن المستشرقين فيه بسببه:

الإشكال الأول: لماذا أقر الإسلام الرق؟

وجوابه: أن أصل الرقيق أسرى حروب مشروعة، وتقرر سلفاً أن الإسلام يخير الإمام في الأسرى بين قتلهم أو استرقاقهم أو فدائهم أو المنِّ عليهم، فيعمل الأصلح للإسلام والمسلمين، وجاء النهي عن قتل النساء والأطفال فخرجوا من عموم جواز قتل الأسير، وبقي استرقاقهم، فحقيقة الرق بالنسبة إليهم، ولمن يُسترق من الرجال على القول به هي نوع مَنٍّ عليهم؛ لأنه انتقال من قتل الأسير إلى استرقاقه، وقد فطن لذلك عدد من المفسرين:

١- قال الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: ولو فرضنا ولله الْمَثَلُ الأَعْلَى أن حكومة من هذه الحكومات التي تنكر الملك بالرق، وتشنع في ذلك على دين الإسلام قام عليها رجل من رعاياها كانت تغدق عليه النعم، وتسدي إليه جميع أنواع الإحسان، ودبر عليها ثورة شديدة يريد بها إسقاط حكمها، وعدم نفوذ كلمتها، والحيلولة بينها وبين ما تريده من تنفيذ أنظمتها التي يظهر لها أن بها صلاح المجتمع، ثم قدرت عليه بعد مقاومة شديدة فإنها تقتله شر قتلة. ولا شك أن ذلك القتل يسلبه جميع تصرفاته وجميع منافعه. فهو أشد سلباً لتصرفات الإنسان ومنافعه من الرق بمراحل. والكافر

قام ببذل كل ما في وسعه؛ ليحول دون إقامة نظام الله الذي شرعه؛ ليسير عليه خلقه فينشر بسببه في الأرض الأمن والطمأنينة والرخاء والعدالة، والمساواة في الحقوق الشرعية، وتنتظم به الحياة على أكمل الوجوه وأعدلها وأسماها: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠] فعاقبه الله هذه المعاقبة بمنعه التصرف، ووضع درجته وجريمته تجعله يستحق العقوبة بذلك[١].

٢- وقال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: والمنُّ: الإنعام. والمراد به: إطلاق الأسير واسترقاقه؛ فإن الاسترقاق منٌّ عليه إذ لم يُقتل[٢].

الإشكال الثاني: لماذا لا يعتق الرقيق بمجرد إسلامه وقد زال الكفر الذي كان سبب رقه؟

وجواب ذلك ما ذكره الشنقيطي - رحمه الله تعالى -: أن القاعدة المعروفة عند العلماء وكافة العقلاء: أن الحق السابق لا يرفعه الحق اللاحق، والأحقية بالأسبقية ظاهرة لا خفاء بها. فالمسلمون عندما غنموا الكفار بالسبي ثبت لهم حق الملكية بتشريع خالق الجميع، وهو الحكيم الخبير، فإذا استقر هذا الحق وثبت، ثم أسلم الرقيق بعد ذلك كان حقه في الخروج من الرق بالإسلام مسبوقاً بحق المجاهد الذي سبقت له الملكية قبل الإسلام، وليس من العدل والإنصاف رفع الحق السابق بالحق المتأخر عنه كما هو معلوم عند العقلاء. نعم، يحسن بالمالك ويجمل به: أن يعتقه إذا أسلم، وقد أمر الشارع بذلك ورغب فيه، وفتح له الأبواب الكثيرة[٣].

---

(١) أضواء البيان: ٣/ ٣٠.
(٢) التحرير والتنوير: ٢٦/ ٨٠.
(٣) أضواء البيان: ٣/ ٣٠.

الإشكال الثالث: لماذا يؤسر النساء والصبيان ولا ذنب لهم في الحروب، مع أن القاعدة الشرعية ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

والجواب عن ذلك من وجهين:

الأول: أنه عقوبة لأزواجهم وآبائهم الذين حاربوا الإسلام، وهو للنساء والصبيان ابتلاء كما يبتليهم الله عز وجل بسائر الأمراض والأوصاب، فكما لا يصح أن يقال: ما ذنبهم يمرضهم الله ويصيبهم بما يزعجهم، لا يصح أن يقال: ما بالهم يبتليهم الله بالرق، وإلا لكان ذلك نفياً لحكمة الله، واعتراضاً على حكمه سبحانه.

وقد دل على ذلك قول جويرية بنت الحارث - رضي الله عنها - للنبي ﷺ لما استرقت: وقد أصابني مِنَ الْبَلاَءِ ما لم يَخْفَ عَلَيْكَ فَوَقَعْتُ في السَّهْمِ لِثَابِتِ بن قَيْسِ ابن الشِّمَّاسِ أو لاِبْنِ عَمٍّ له فَكَاتَبْتُهُ على نفسي فَجِئْتُكَ أَسْتَعِينُكَ على كتابتي[1] فسمت ما وقعت فيه من الرق بلاء، وأقرها النبي ﷺ على ذلك.

الثاني: أن انتقالهم للعيش تحت ولاية المسلمين ولو كانوا رقيقاً فيه احتمال إسلامهم بمخالطتهم للمسلمين، ورؤيتهم لإحسان مواليهم فيهم، وذلك سيكون خيراً لهم من البقاء على الكفر ولو كانوا أحراراً؛ إذ الإيمان مع الرق، خير من الحرية مع الكفر، وقد أثبتت التجربة العملية أن كثيراً من الرقيق أسلموا وحسن إسلامهم وكان منهم مشاهير فاقوا الأسياد في علمهم ونفعهم للإسلام وشهرتهم فيه.

قال العز بن عبدالسلام - رحمه الله تعالى -: الإرقاق مفسدة لكنه من آثار الكفر فثبت في نساء الكفار وأطفالهم ومجانينهم؛ زجراً عن الكفر وتقديماً لمصالح المسلمين، وكذلك إذا اختار الإمام إرقاق المكلفين من الرجال: أما إرقاق الرجال فمن آثار الكفر، وأما إرقاق النساء والصبيان فليس عقوبة لهم بذنب غيرهم، وإنما

---

(١) رواه أحمد: ٦/ ٢٧٧.

هو عقوبة بالنسبة إلى الآباء والأمهات، وهي بالنسبة إلى النساء والصبيان مصيبة من مصائب الدنيا كما يصابون بالأمراض والأسقام من غير إجرام[1].

وفي نقاش المستشرقين أو الكفار عموماً في مسألة الرق يزل كثير من المسلمين فيدّعون انتهاءه، وأن الإسلام ألغى الرق وأبطله كما في كتابات كثير من المعاصرين، ولا ينفع في الذب عن الإسلام إبطال بعض أحكامه، أو الكذب لإخفائها. والأنفع والأجدى نقل النقاش إلى تاريخ الخصوم، وممارساتهم في الماضي والحاضر، كتجارة الرقيق الأبيض في أوروبا ونحوها، وهي أشد سوءاً من الرق الشرعي، وقوانينهم تسمح بالبغاء، وادعاؤهم أن البغي هي التي اختارت هذا الطريق بمحض حريتها زعم يكذبه الواقع؛ لأن كثيراً منهن اضطرهن إلى ذلك توحش الرأسمالية، وطبيعة مجتمعاتهم التي لا مكان فيها للرحمة، ولو كان الأمر باختيارها ما اختارت أن تعاشر من لا تريد من أجل المال.

وعلى كل حال فإنه لا يحق لأحد أن يلغي شيئاً من دين الله تعالى بدعوى الدفاع عنه، ولا يجوز له أن يخجل من شيء شرعه الله تعالى ولو كانت قوانين البشر على خلافه، ومن صدق مع الله تعالى أعانه سبحانه في رد الفرية عن الإسلام دون أن يمسخ شيئاً من شريعته، أو يتلاعب بأحكامه. وفي مناظرة في الرق بين أحمد شفيق والكردينال لافيجري في كنيسة سان سولبيس في باريس أول يونيو عام ١٨٨٨م أفحمه أحمد شفيق - رحمه الله تعالى - باعتراف عدد من النصارى دون أن يتنازل عن مشروعية الرق؛ بل بيَّن أنه من دين النصارى، وأن للرقيق في الإسلام من الحقوق ما لم يوجد في غيره[2].

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ١/ ٩٥.

(٢) عنوان الكتاب: الرق في الإسلام، أحمد شفيق، ترجمه عن الفرنسية أحمد زكي.

المطلب الثالث
أحكام أهل الذمة ومعارضتها للحرية بالمفهوم الغربي

مما يتعارض مع الحرية بمفهومها الغربي أحكام أهل الذمة؛ لأن مبناها على التمييز بين المسلم والكتابي، وهو تمييز على أساس ديني؛ ولذا شرق بها كثير من الكتاب المعاصرين، وحاولوا تأويل نصوصها، وإلغاء مدلولاتها، وهاجس مقولات المستشرقين والمفكرين الغربيين وطعنهم في الإسلام بهذه الأحكام الشرعية لا يفارق أذهانهم وهم يمسخون أحكام الإسلام ويلغونها بأقلامهم باسم الدفاع عنه[1].

---

(١) ينظر مثلاً: تفسير المنار: ١٠/ ٢٥٦، والجزية والإسلام لشبلي النعماني، مجلة المنار، مجلد: ١، جزء: ٤٤، ص: ٨٤٨، ٩رمضان ١٣١٦، فبراير ١٨٩٩م. والجزية في الإسلام ضريبة الرؤوس وضريبة الأرض: ٩، وآيات الجهاد في القرآن الكريم: ١٧٣، ومواطنون لا ذميون: ١١١-١١٨.
ومن الطرائف في هذا الباب أن تمييز أهل الذمة باللباس ثابت في العهد العمري المجمع عليه، وعملت به الدول الإسلامية من عهد الخلافة الراشدة فما بعدها إلى أن ضعف المسلمون في القرون المتأخرة، فكانوا قبل ضعفهم يميزون أهل الذمة بلباس خاص، ويمنعون المسلمين من التشبه بهم فيه لدلالة أحاديث التشبه على المنع من ذلك، وقد أكثر العلماء من الكلام على ذلك في كتبهم، وهو تمييز=

قال مكرم عبيد باشا في خطبة ألقاها عام ١٩٢٣م: يقولون: أقباط ومسلمون! كلا؛ بل هم مصريون ومصريون، وآباء وأمهات وبنون، أو قولوا: هم إخوة لأنهم بدين مصر مؤمنون، أو أشقاء لأن مصر أمهم، وأباهم سعد زغلول[١].

وأدت الجرأة ببعضهم إلى زعم أن مصطلح أهل الذمة فيه تشويه للإسلام، ولم يرد في القرآن الكريم، وروده في السنة هو لأجل استعمال الناس في ذلك العصر، وأن عقد الذمة لم يعد قضية مطروحة في هذا العصر، كما فعل فهمي هويدي حتى قال: أما تعبير أهل الذمة فلا نرى وجهاً للالتزام به إزاء متغيرات حدثت، وحملته بغير ما قصد به في البداية[٢].

وقال أيضاً: إن ديار المسلمين ينبغي أن تظل ملكاً للمسلمين وغير المسلمين بغير تسلط ولا أفضلية من أحد على أحد؛ لأنه لا فضل لإنسان على إنسان إلا بتقواه

=على أساس ديني لا يتوافق أبداً مع القوانين الوضعية وإعلانات حقوق الإنسان، ويبدو أن بعض المفكرين المسلمين تورطوا بكثرة ما نقل في هذا الباب عن العلماء السابقين، فذكر المودودي أن منع أهل الذمة من التشبه بالمسلمين لم يكن تحقيراً أو إذلالاً لهم؛ بل من أجل المحافظة على عزتهم القومية. أهـ من شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية: ٢٣٢.

وذكر الدكتور القرضاوي تخريجاً لهذه المعضلة وهو: أن هذا التمييز في اللباس هو للتمييز بين أصحاب الأديان المختلفة، وخاصة أننا في وقت مبكر من التاريخ ليس فيه بطاقات تثبت الشخصية وما تحمله عادة من تحديد الجنسية والدين والعمر، فقد كانت الملابس المميزة هي الوسيلة الوحيدة لإثبات دين كل من يرتديها. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٦٢-٦٣.

ومعلوم أن البطاقات لا تدل لأول وهلة على ديانة الشخص؛ لأنها داخل المحافظ وليست ظاهرة كاللباس، ثم لماذا كانوا يميزونهم باللباس إلا لأجل المعاملة كعدم البدء بالسلام، والتضييق في الطريق ونحو ذلك، وإلا فسؤاله إن كان مسلماً أم كافراً أسرع من إخراج البطاقة في عصرنا، وهذا التحريف لمعاني الأحكام الشرعية، ومحاولة إقناع المتلقي أنها ليست شأناً دينياً على أنه مما يزري بعقل صاحبه فلن يتقبلها خصوم الإسلام مهما قدم لهم من تفسيرات وتنازلات، فخير للمرء أن يرضي ربه سبحانه على أن يرضي الخلق.

(١) أهل الذمة في مختلف أطوارهم وعصورهم: ١٨٩.

(٢) مواطنون لا ذميون: ١١٠-١٢٥.

وعمله الصالح[1]. وليته طبق ما يقول، فأين تقوى الكافر إذا كان التفاضل بالتقوى وهو يسوي بينهما؟!

ومنهم من يرى تطوير عقد الذمة مع وجود القانون الدولي القاضي بإنهاء القتال بين الدول كمحمد الزحيلي الذي قال: ففي هذه الحال لم يبق مجال لتطبيق عقد الذمة ودفع الجزية؛ لعدم تعارف الدول عليه في الوقت الحاضر، وزوال استعماله في التعامل الدولي، والالتزام بمبدأ المعاملة بالمثل، وفي هذه الحال يتطور عقد الذمة بما يتناسب مع الأنظمة العالمية بدون دفع الجزية، وهذا جائز شرعاً...ثم ذكر أن المسلمين يدفعون الزكاة، وغيرهم يدفعون الضريبة بدل الجزية للمساهمة في نفقات الدولة[2].

وأحكام أهل الذمة في الإسلام كثيرة حتى أفردها بعض العلماء بمصنفات كابن القيم بأحكام أهل الذمة، ومن أهم أحكامها بل هو أساسها الذي انعقد به هذا العقد، وفيه تمييز على أساس ديني ينافي المساواة المزعومة، ويقدح في الحرية بمفهومها الغربي: فرض الجزية عليهم مقرونة بالصغار، وهي منصوص عليها في قول الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

وكثير ممن قرروا الحرية بمفهومها الغربي رفضوا الصغار في الجزية، وتأولوه لنفيه، وأوجدوا له المخارج بحيث لا تتعارض الجزية مع ما تقرره الحرية الغربية، ومن عملهم في ذلك:

---

(١) المصدر السابق: ١٢٦.

(٢) الإسلام والذمة، د. محمد الزحيلي، ضمن بحوث معاملة غير المسلمين في الإسلام: ١/ ١٢٦.

أولاً: أنهم قرروا أن الجزية ليست من اختراع الإسلام، وأن الأمم التي قبل الإسلام كانت تستخدمها، وأن عمل المسلمين بالجزية كان امتداداً لمن كانوا قبلهم.

قال شبلي النعماني: فمِن ظانّ يظن أن الجزية لم يكن لها عين ولا أثر في جيل من الأجيال ودولة من الدول، وإنما الشريعة الإسلامية هي التي أحدثت هذه البدعة، وأسست بنيانها، ومهدت لها أصولها وأركانها. . . إلى أن قال: أول من سن الجزية -فيما علمنا- كسرى أنوشروان، وهو الذي رتب أصولها وجعلها طبقات. . ومن وقف على هذه النصوص يظهر له أن الجزية مأثورة من آل كسرى، وأن الشريعة الإسلامية ليست بأول واضع لها، وأن كسرى رفع الجزية عن الجند والمقاتلة، وأن عمر بن الخطاب اقتدى بهذه الوضائع[1].

وقال د. وهبة الزحيلي: والجزية ليست من مبتدعات الإسلام، وإنما كانت معروفة لدى الفرس، وأول من سنّها كسرى أنو شروان، فعمل بها عمر حينما افتتح بلاد الفرس[2].

والجواب عن ذلك ما ذكرناه سابقاً في الرق أن الإسلام لا يقر باطلاً، وما جاء إلا ليصحح أخطاء الناس، ويصلح أحوالهم، وقد غير كثيراً مما كان عليه أهل الجاهلية في اعتقاداتهم وعباداتهم وأخلاقهم وعاداتهم ومعاملاتهم مع غيرهم، ومع ذلك فرض الجزية على من أبى الدخول في الإسلام، فكانت الجزية من شريعته التي أنزلها الله تعالى، ولم ينقلها المسلمون من الفرس ولا غيرهم.

---

(١) الجزية والإسلام، مجلة المنار، مجلد: ١، جزء: ٤٤، ص: ٨٤٨، ٩ رمضان ١٣١٦، فبراير ١٨٩٩، وعنه محمد رشيد رضا في تفسير المنار: ١٠/ ٢٥٨.

(٢) التفسير المنير: ١٠/ ١٧٦، ونحوه في التفسير الوسيط: ١/ ٨٥١، وينظر: موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، د. علي الصوا، ضمن بحوث معاملة غير المسلمين في الإسلام: ١/ ١٧٨ وآيات الجهاد في القرآن الكريم: ١٧٣.

ثانياً: قرروا أن الجزية مثل الزكاة أو الضريبة في النظام المعاصر.

قال د. وهبة الزحيلي: فإن قبلوا الإقامة في ديار المسلمين بموجب عهد أو عقد بيننا وبينهم، والتزموا بتطبيق أحكام الإسلام المدنية والجنائية... وأدوا ضريبة الجزية... كسائر الضرائب المباشرة وغير المباشرة، التي يدفعها المواطنون في العصر الحاضر، وهي بديل عن خدمة العلم أو المشاركة في الجهاد والدفاع عن أراضيهم وممتلكاتهم وأموالهم، فإن شاركوا في المعارك، سقطت هذه الضريبة عنهم[1].

والجواب عنه أن الضريبة -على القول بحلها- لا تختص بقوم دون قوم على أساس ديني، فهي مقابل للإقامة أو السكن أو التجارة أو غير ذلك، دون اعتبار لدين الشخص، أما الجزية فهي فريضة مالية على أساس ديني تختص بغير المسلم، ففرق بينها وبين الضريبة.

وأما الزكاة ففريضة على المسلم في ماله وقربة له، يلزم بها ويؤجر عليها، وأما الجزية فهي ليست واجبة في مال الذمي وإنما وجوبها في رقبته؛ لكونه منح الأمان من القتل على كفره نظير دفعها، وتؤخذ منه قهراً ولا يؤجر عليها.

وحينئذ فلا يصح قياس الجزية على الضريبة ولا على الزكاة لما بينهما من فروق يبطل بها القياس.

قال الكيا الهراسي - رحمه الله تعالى -: وفائدة هذين الشرطين -عن يد وهم صاغرون- الفرق بين ما يوجد منهم مع كفرهم، وبين ما يوجد من المسلمين من الزكاة، فكما يقترن بالزكاة المدح والإعظام والدعاء له، فيقترن بالجزية الذل والذم، ومتى أخذت على هذا الوجه، كان أقرب إلى ألا يثبتوا على الكفر؛ لما يتداخلهم من

---

(١) التفسير الوسيط: ١/ ٨٥١.

الأنفة والعار، وما كان أقرب إلى الإقلاع عن الكفر فهو أصلح في الحكمة، وأولى بوضع الشرع[1].

ثالثاً: جعلوا علة الجزية في كونها بدلاً عن حمايتهم، مع أن الحقيقة أنها بدل عن رقابهم؛ إذ حقهم القتل لكن الإسلام منَّ عليهم بقبول الجزية منهم علامة على إذعانهم لقبول أحكام الإسلام فيهم.

وقال محمود شلتوت - رحمه الله تعالى -: فليست الجزية بدلاً عن إسلامهم أو دمائهم وإنما هي علامة لخضوعهم وكفهم عن القتال ومصادرة الدعوة[2].

وقال د. وهبة الزحيلي: وهي بديل عن خدمة العلم أو المشاركة في الجهاد والدفاع عن أراضيهم وممتلكاتهم وأموالهم، فإن شاركوا في المعارك، سقطت هذه الضريبة عنهم[3].

وقال د. يوسف القرضاوي: الإسلام فرض على هؤلاء المواطنين من غير المسلمين أن يسهموا في نفقات الدفاع والحماية للوطن عن طريق ما عرف في المصطلح الإسلامي باسم الجزية[4].

وقال محمد سليم العوا: وأصح تعليلات الفقهاء للجزية أنها بدل عن مشاركة غير المسلمين في أداء واجب الجندية[5].

---

(١) أحكام القرآن: ٤/ ١٩٠.
(٢) الإسلام والعلاقات الدولية: ٣٥-٣٦.
(٣) التفسير الوسيط: ١/ ٨٥١.
(٤) غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ٣٣.
(٥) مجلة الوطن العربي، عدد: ١٠٥٧، ٦/ ٦/ ١٩٩٧م، بواسطة: الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي: ٧٩.

ولذلك يقرر بعضهم سقوط الجزية عنهم إن اشتركوا في الدفاع عن دار الإسلام كما قال يوسف هلالة: ويسقط الوجوب إذا قام الذمي بواجب الدفاع عن دار الإسلام ضد أعداء الإسلام، وقد نص على ذلك صراحة في بعض العهود والمواثيق التي أبرمت بين المسلمين وأهل الذمة[١].

ومن المهازل في هذا الباب أن القبطي إدوارد غالي فاز بالجائزة الأولى في مسابقة وقف الفنجري لخدمة الدعوة والفقه الإسلامي عام ١٩٩٣م في بحث حكّمه لفيف من شيوخ الأزهر يتقدمهم مفتي الجمهورية محمد سيد طنطاوي، وأمين المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية عبد الصبور مرزوق، فأعطوه المركز الأول، عنوان هذا البحث (معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) وضع كاتبه القبطي فيه فصلاً بعنوان: (سقوط الجزية)[٢] كان مما قال فيه: ولما كان الواقع الراهن هو أن جميع أبناء الوطن من مسلمين وغير مسلمين يشتركون صفاً واحداً في الدفاع عن ترابه، فإن موضوع الجزية لم يعد وارداً. . . وما دام الحكم الشرعي يرتبط بعلته وجوداً وعدماً، فإننا نستطيع أن نقول اليوم إن موضوع الجزية قد انتقل من حقل التطبيق والممارسة إلى زوايا التاريخ وصفحاته المطوية[٣].

وهكذا يبطل نصراني حكماً شرعياً ثابتاً يبقى إلى آخر الزمان، ولا ينتهي إلا بنزول المسيح عليه السلام حين يقاتل النصارى على الإسلام ولا يقبل الجزية منهم، ويكون إبطال هذا الحكم الشرعي المحكم بمباركة أعلى جهة دينية في مصر، وأكبر رموزها، ويمنح صاحبه جائزة من وقف إسلامي!!

---

(١) تعامل المسلمين مع غيرهم في مجتمع الدعوة: ٥٦.
(٢) معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: ١٢٢.
(٣) المصدر السابق: ١٢٩-١٣٠.

وها هنا مسألتان:

المسألة الأولى: في علة فرض الجزية:

فكثير من الكتاب المعاصرين جعلوها بدل تعليم أو حماية أو إقامة في بلاد المسلمين، ويستدلون لذلك بآثار تاريخية عدة، منها[1]:

١- كتاب خالد بن الوليد - رضي الله عنه - لصلوبا بن نسطونا وقومه: إني عاهدتكم على الجزية والمنعة على كل ذي يد... فلكم الذمة والمنعة فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم[2].

٢- قول حذيفة بن محصن - رضي الله عنه - لرستم: ثم أمرنا بدعاء الناس إلى واحدة من ثلاث فأيها أجابوا إليها قبلناها: الإسلام وننصرف عنكم، أو الجزاء ونمنعكم إن احتجتم إلى ذلك، أو المنابذة[3].

ولأن هذا الأثر التاريخي ليس كله في صالحهم فقد اجتزأه محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى - قائلاً: وكان في جملة كلامه: أو الجزاء ونمنعكم إن احتجتم[4].

٣- كتاب عتبة بن فرقد لأهل أذربيجان: هذا ما أعطى عتبة بن فرقد عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين على أهل أذربيجان... الأمان على أنفسهم وأموالهم ومللهم وشرائعهم على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم... ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة[5].

---

(١) ينظر: تفسير المنار: ١٠/ ٢٥٩، وتعامل المسلمين مع غيرهم في مجتمع الدعوة: ٥٥، والأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي: ٨٢-٨٣.
(٢) رواه الطبري في تاريخه: ٢/ ٣١٩.
(٣) رواه الطبري في تاريخه: ٢/ ٤٠٢.
(٤) تفسير المنار: ١٠/ ٢٥٩.
(٥) رواه الطبري في تاريخه: ٢/ ٥٣٩-٥٤٠.

٤- ما رواه مكحول الشامي أن أبا عبيدة كتب إلى كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما رددنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم؛ فلما قالوا ذلك لهم، وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم، قالوا: ردكم الله علينا ونصركم عليهم[1].

قال محمد رشيد رضا بعد أن ساق بعض هذه الآثار: فانظر إلى هذه الروايات الموثوق بها، كيف قارنوا بها بين الجزية والمنعة وكيف صرح خالد في كتابه بأنا لا نأخذ منكم الجزية إلا إذا منعناكم ودفعنا عنكم، وإن عجزنا عن ذلك فلا يجوز لنا أخذها. وهذه المقاولات والكتب مما ارتضاها عمر وجل الصحابة، فكان سبيلها سبيل المسائل المجمع عليها[2].

والجواب عن استدلالهم بهذه الآثار على أن علة الجزية هي المنعة والحماية، فتسقط الجزية بسقوط المنعة، من أوجه:

الوجه الأول: أن لم يرد في شيء من هذه الكتب والاتفاقات جعل علة الجزية هي المنعة، ففي الأثر الأول قال خالد - رضي الله عنه -: إني عاهدتكم على الجزية والمنعة، ولم يقل عاهدتكم على الجزية لأجل المنعة، أو على المنعة لأجل الجزية.

الوجه الثاني: أن للمحاصرين أن يشترطوا للتسليم ما شاؤوا، وللمسلمين أن يقبلوا من شروطهم ما يحقق مصلحتهم، وأن يرفضوا منها ما لا يحققها، وكل

---

(١) رواه أبو يوسف في الخراج: ١٥٣.
(٢) تفسير المنار: ١٠/ ٢٥٩-٢٦٠.

الآثار التاريخية هي حالات صلح اشترط فيها المحاصرون شروطاً لاستسلامهم رأى المسلمون المصلحة في قبولها، فلا يصح أن تكون هذه الشروط التي منها المنعة والحماية علة لفرض الجزية التي فرضها الله تعالى مستقلة عن هذه الشروط، بدليل أن من تأمل الآثار السابقة وغيرها في معاملة الأعداء ومصالحتهم وجد اختلافاً في الشروط بينها من جهة نوعها، ومن جهة كثرتها وقلتها؛ ولذا لو أن المسلمين رأوا عدم قبول شروط المحاصرين فإما الإسلام وإما الخضوع للجزية وإما القتال لصح ذلك منهم.

ويؤيد ذلك أن أبا عبيدة - رضي الله عنه - لما رد الجزية على بعض نصارى الشام علل ذلك بقوله: وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك. اهـ فإذا عجز المسلمون عن الوفاء بعقد الذمة وما اشترطه أهل الذمة عليهم لم تحل لهم الجزية.

وقد بين القاضي أبو يوسف - رحمه الله تعالى - سبب قبول المسلمين بما يشترطه أهل الذمة عليهم حال الصلح فقال: وإنما كان أبو عبيدة يجيبهم إلى الصلح على هذه الشرائط ويعطيهم ما سألوا يريد بذلك تألفهم؛ وليسمع بهم غيرهم من أهل المدن التي لم يطلب أهلها الصلح فيسارعوا إلى طلب الصلح[1].

الوجه الثالث: أن إسقاط الجزية عن بعض من قاتل مع المسلمين إن كان باتفاق فقد عاد إلى الوجه الثاني وهو جواز الصلح بما يحقق مصلحة المسلمين، وإن كان على غير اتفاق فهو مكافأة له على فعله، ورد لإحسانه بإحسان من المسلمين، ولا يصح أن يستدل به على جعل المنعة هي علة الجزية.

الوجه الرابع: أن في هذه الآثار التاريخية ما يدل على أن الجزية هي في مقابل حقن دمائهم، ومن ذلك قول النعمان بن مقرن للفرس: فنحن ندعوكم إلى ديننا... فإن أبيتم فأمر من الشر أهون من آخر شر منه: الجزية، فإن أبيتم فالمناجزة... وإن

---

(١) الخراج: ١٥٣.

بذلتم الجزاء قبلنا ومنعناكم وإلا قاتلناكم. وقول حذيفة بن محصن - رضي الله عنه - لرستم: ثم أمرنا بدعاء الناس إلى واحدة من ثلاث فأيها أجابوا إليها قبلناها: الإسلام وننصرف عنكم، أو الجزاء ونمنعكم إن احتجتم إلى ذلك، أو المنابذة.

الوجه الخامس: أن حماية أهل الذمة ومنعتهم، وتركهم وما يدينون وغير ذلك من حقوقهم المكفولة لهم هي آثار لعقد الذمة إذا انعقد، ولا يصح أن تجعل علة للجزية؛ إذ لو كانت علة لها لما كان التخيير بين الإسلام والجزية والقتال، وإنما كان بين الجزية والمنعة. والعلة الظاهرة من النصوص للجزية هي حقن دم الذمي مع بقائه على دينه، وقد دل على ذلك ظاهر القرآن والسنة:

١- قال الله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فأمر الله المسلمين بقتالهم إلى غاية مسماة وهي إعطاء الجزية، قال ابن عاشور: وحتى غاية للقتال، أي: يستمر قتالكم إياهم إلى أن يعطوا الجزية(١). فدلت الآية على أن علة الجزية هي حقن دمائهم.

٢- حديث بُرَيْدَةَ - رضي الله عنه - وفيه أن النبي ﷺ قال: وإذا لَقِيتَ عَدُوَّكَ من الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إلى ثَلَاثِ خِصَالٍ أو خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ ما أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ منهم وَكُفَّ عَنْهُمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إلى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ منهم وَكُفَّ عَنْهُمْ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَسَلْهُمْ الْجِزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ منهم وَكُفَّ عَنْهُمْ فَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَاسْتَعِنْ بِالله وَقَاتِلْهُمْ(٢).

٣- قول الْمُغِيرَةُ - رضي الله عنه - لعامل كسرى: فَأَمَرَنَا نَبِيُّنَا رسول رَبِّنَا ﷺ أَنْ نُقَاتِلَكُمْ حتى تَعْبُدُوا الله وَحْدَهُ أو تُؤَدُّوا الْجِزْيَةَ(٣).

---

(١) التحرير والتنوير: ١٠/ ١٦٦.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها: ٣/ ١٣٥٧، رقم (١٧٣١).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الجزية والموادعة: البخاري: ٣/ ١١٥٢.

وأكثر المفسرين يذكرون أن الجزية في مقابل حقن دماء من أخذت منهم، وذلك عند تفسير قول الله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] ومن أقوالهم في ذلك:

١- قال الطبري - رحمه الله تعالى - ومعنى الكلام: حتى يعطوا الخراجَ عن رقابهم، الذي يبذلونه للمسلمين دَفْعاً عنها[1]. ومثله قال الثعلبي، والخازن[2].

٢- وقال مكي بن أبي طالب القيرواني المالكي - رحمه الله تعالى -: وهي الخراجُ عن الرقاب[3].

٣- وقال الكيا الهراسي - رحمه الله تعالى -: قيل: سميت جزية لأنها جزاء على الكفر، وقيل اشتقاقها من الأجزاء بمعنى الكفاية، أي: أنها تكفي من يوضع ذلك فيه من المسلمين، وتجزى عن الكافر في عصمته[4].

٤- وقال الشعراوي - رحمه الله تعالى -: فكأن الجزية فعلة من «جزى» «يجزي»؛ لأن الإسلام قدم لهم عملاً طيباً بأن أبقى على حياتهم وأبقاهم على دينهم من غير إكراه، فوجب أن يُعطوا جزاء على هذه النعمة التي أنعم الله تعالى بها عليهم بالإسلام[5].

---

(١) تفسير الطبري: ١٤/ ١٩٩.

(٢) الكشف والبيان عن تفسير القرآن: ٥/ ٢٩، وتفسير الخازن: ٢/ ٣٥٠.

(٣) الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه: ٤/ ٢٩٦٧.

(٤) أحكام القرآن: ٤/ ١٩٠.

(٥) تفسير الشعراوي: ٨/ ٥٠٢٩، وينظر: تفسير البغوي: ٤/ ٣٣، و الكشاف: ٢/ ٢٦٢، و غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ٣/ ٤٥٣، وتفسير أبي السعود: ٤/ ٥٨، وتفسير ابن عطية: ٣/ ٢٣، والمفردات في غريب القرآن: ٩٣. ونيل المرام من تفسير آيات الأحكام: ٣٢٩، ومرقاة المفاتيح: ٧/ ٥٤٧، وتحفة الأحوذي: ٣/ ٢٢١، ومحاسن التأويل: ٥/ ٣٧٩، و تفسير الرازي: ١٦/ ٢٦. وتفسير القرطبي: ٨/ ١١٠، وتفسير النسفي: ١/ ٦٧٤، والبحر المحيط في التفسير: ٥/ ٤٠١، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون: ٦/ ٣٧، و نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٨/ ٤٣٥، وروح البيان: ٣/ ٤١٢، وفتح القدير: ٢/ ٤٠٠، وروح المعاني: ٥/ ٢٧١، وتفسير السعدي: ٣٣٤.

المسألة الثانية: الصغار المنصوص عليه في الآية:

لما كانت الجزية بدلاً عن حقن دمائهم، وانعقد لهم بقبول أدائها عقد الذمة؛ فإن الذل مضروب عليهم بها، وهو منصوص عليه في آية الجزية ﴿عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ فكان لا بد من تأويله وتخريجه تخريجاً يتلاءم مع الحرية بمفهومها الغربي، ونفي التمييز على أساس ديني، والذل في آية الجزية منصوص عليه في جملتين هما:

١ - ﴿عَن يَدٍ﴾.

٢- ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

فكان لا بد من تأويل هاتين الجملتين:

فأما الجملة الأولى فإنهم فسروا اليد في قوله سبحانه: ﴿عَن يَدٍ﴾ بالقدرة والسعة والغنى والملك[1]، أي: بأن يكون الذمي قادراً على دفعها؛ وذلك لينفوا معنى ثبوت الذل في هذه الجملة.

وفي تفسير اليد هنا أقوال سبعة:

القول الأول: معناها القهر لهم، وكذلك تقول العرب لكل معطٍ قاهراً له شيئاً طائعاً له أو كارهاً: أعطاه عن يده، وعن يد[2]. أي: يعطونها عن يد استعلاء منكم عليهم وقهرهم[3]؛ وذلك يدل على استسلام منهم وانقياد[4].

---

(١) ينظر: آثار الحرب: ٧٠٦، والشرع الدولي في الإسلام: ١٧٦، والأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي: ٧٠، ومبادئ الحكم في الإسلام: ٢٩٨، وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم: ١٧٥.

(٢) تفسير الطبري: ١٤/ ١٩٩، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢/ ٤٤٢، وتفسير ابن أبي حاتم: ٦/ ١٧٨٠، وتفسير السمرقندي: ٢/ ٥٢، وتفسير السمعاني: ٢/ ٣٠١، وتفسير البغوي٤/ ٣٣، والكشاف: ٢/ ٢٦٢، وزاد المسير: ٢/ ٢٥٠، وتفسير العز بن عبد السلام: ٢/ ١٤، ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٨/ ٤٣٥.

(٣) أحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٢٩٢.

(٤) تفسير ابن عطية: ٣/ ٢٣.

وعبر باليد عن السطوة التي ينشأ عنها الذل والقهر؛ لأنها الآلة الباطشة، فالمعنى: عن يد قاهرة لهم، أي: عن قهر منكم لهم وسطوة بأفعالهم التي أصغرتهم عظمتها وأذلتهم شدتها[١]. ورجحه ابن القيم - رحمه الله تعالى - فقال: يعطوها أذلاء مقهورين، هذا هو الصحيح في الآية[٢].

القول الثاني: أعطاه ذلك مبتدئاً غير مكافئ[٣].

القول الثالث: أي: عن إنعام عليهم بذلك؛ لأن قبول الجزية منهم، وترك أنفسهم نعمة عليهم، ويد من المعروف جزيلة[٤]. فإعطاؤهم الجزية اعتراف منهم بالنعمة فيها بقبولها منهم وعدم قتلهم[٥].

القول الرابع: عن اعتراف للمسلمين بأن أيديهم فوق أيديهم[٦].

القول الخامس: مِن يده ولا يبعث به مع غيره[٧] بمعنى: مسلِّمين بأيديهم غير باعثين بأيدي غيرهم؛ ولذلك منع من التوكيل فيها[٨].

---

(١) تفسير ابن عطية: ٣/ ٢٣.
(٢) أحكام أهل الذمة: ١/ ١١٩.
(٣) تفسير ابن أبي زمنين (٢ / ٢٠١):
(٤) معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٢ / ٤٤٢، وتفسير السمرقندي: ٢ / ٥٢وتفسير السمعاني: ٢/ ٣٠١، وتفسير البغوي: ٤/ ٣٣، والكشاف: ٢/ ٢٦٢، وزاد المسير: ٢/ ٢٥٠، وتفسير العز ابن عبد السلام: ٢/ ١٤، وتفسير القرطبي: ٨/ ١١٥، وتفسير البيضاوي: ٣/ ٧٨، والموسوعة القرآنية: ١٠/ ١٥.
(٥) أحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٢٩٢، وتفسير الماوردي: ٢/ ٣٥١.
(٦) تفسير السمرقندي: ٢/ ٥٢.
(٧) تفسير ابن أبي حاتم: ٦/ ١٧٨٠، والهداية الى بلوغ النهاية: ٤/ ٢٩٦٧، وتفسير الماوردي: ٢/ ٣٥١ والوجيز للواحدي: ١/ ٤٦٠، وتفسير البغوي: ٤/ ٣٣، والكشاف: ٢/ ٢٦٣، وتفسير العز بن عبد السلام: ٢/ ١٤، وتفسير القرطبي: ٨/ ١١٥، وتفسير الثعالبي: ٣/ ١٧٥.
(٨) تفسير البيضاوي: ٣/ ٧٨، وتفسير أبي السعود: ٤/ ٥٨، وروح البيان: ٣/ ٤١٢، والتفسير المظهري: ٤/ ١٧٩.

القول السادس: عن يد: أي نقداً لا نسيئة[١]. والمعنى: أن ينقدوها ولا يؤخروا بها كما تقول: بعته يداً بيد[٢].

القول السابع: عن يد: أي عن قدرة[٣]. ورده ابن القيم قائلاً: وأبعد كل البعد ولم يصب مراد الله من قال: المعنى عن يد منهم أي: عن قدرة على أدائها، فلا تؤخذ من عاجز عنها، وهذا الحكم صحيح، وحمل الآية عليه باطل، ولم يفسر به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة، وإنما هو من حذاقة بعض المتأخرين[٤].

والملاحظ أن الأقوال الخمسة الأولى كلها تتضمن معنى الذل، فجمهور المفسرين يتفقون على معنى الإذلال في الجزية، وإن تنوعت عباراتهم في بيانه.

وأما الصغار فحصروه في الخضوع للمسلمين نافين الذل فيه، مخالفين للمفسرين ولأهل اللغة في معنى الصغار، على أن إثباتهم للخضوع فيه معنى الإذلال؛ لأنه لا يخضع الإنسان لحكم غيره وهو مخالف له في دينه بل يراه عدواً له إلا من ذل، فكيف إذا كان هذا الخضوع بالتخيير بينه وبين الإسلام أو القتال؟!

قال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: والمراد به هنا الخضوع لأحكام الإسلام وسيادته الذي تصغر به أنفسهم لديهم بفقدهم الملك، وعجزهم عن مقاومة الحكم[٥] ونحوه قال محمد حجازي ووهبة الزحيلي[٦].

(١) الهداية إلى بلوغ النهاية: ٤/ ٢٩٦٧، وزاد المسير: ٢/ ٢٥٠.
(٢) تفسير ابن عطية: ٣/ ٢٣.
(٣) تفسير ابن أبي حاتم: ٦/ ١٧٨٠، وتفسير الماوردي: ٢/ ٣٥١.
(٤) أحكام أهل الذمة: ١/ ١٢٠.
(٥) تفسير المنار: ١٠/ ٢٥٦.
(٦) التفسير الواضح: ١/ ٨٧٤، والتفسير المنير: ١٠/ ١٧٥، وينظر: نظام السلم والحرب في الإسلام: ٦٢. الإسلام والعلاقات الدولية: ٣٥-٣٦، والقرآن والقتال: ٧٦، وحقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد العزيز كامل، ضمن بحوث معاملة غير المسلمين في الإسلام: ٩٤.

وأما تفسير الصغار عند المفسرين فمعناه: الذل والقهر، أي يؤدونها وهم أذلاء مقهورون. يقال للذليل الحقير: صاغر[1]. وصاغرون جملة حالية أي: يدفعونها حال كونهم ذليلين حقيرين[2].

وذكروا صوراً للصغار منها: تأخذها وأنت جالس وهو قائم، ومنها أن يأتي بها ماشياً لا راكباً، ويطال وقوفه عند الإتيان بها، وغير ذلك[3].

وقال ابن عطية في الصغار: يعم وجوهاً لا تنحصر لكثرتها. وذكر بعض الصور المذكورة آنفاً[4] لكن ابن القيم رد ذلك بقوله: وهذا كله مما لا دليل عليه، ولا هو مقتضى الآية، ولا نقل عن رسول الله ﷺ، ولا عن الصحابة أنهم فعلوا ذلك[5].

ولذا يرى ابن القيم أن إعطاءهم الجزية، والتزامهم بأحكام الإسلام فيهم هو الصغار[6]. فقال: والصواب في الآية أن الصغار هو التزامهم لجريان أحكام الملة عليهم وإعطاء الجزية؛ فإن التزام ذلك هو الصغار[7].

---

(١) تفسير الطبري: ١٤/ ٢٠٠، وتفسير ابن أبي حاتم: ٦/ ١٧٨٠، وأحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٢٩٢، والهداية إلى بلوغ النهاية: ٤/ ٢٩٦٨، و تفسير الماوردي: ٢/ ٣٥١، والوجيز للواحدي: ١/ ٤٦٠، وتفسير العز بن عبد السلام: ٢/ ١٤، و تفسير البيضاوي: ٣/ ٧٨، وتفسير النسفي: ١/ ٦٧٤ وتفسير ابن جزي: ١/ ٣٣٥، والدر المصون للسمين الحلبي: ٦/ ٣٧، و تفسير أبي السعود: ٤/ ٥٨، والتفسير المظهري: ٤/ ١٧٩، والتفسير الميسر: ١/ ١٩١.

(٢) تفسير البحر المحيط: ٥/ ٣١.

(٣) تفسير الطبري: ١٤/ ٢٠١، وأحكام القرآن للجصاص: ٤/ ٢٩٣، وتفسير الثعلبي: ٥/ ٣٠، وتفسير الماوردي: ٢/ ٣٥١، وتفسير السمعاني: ٢/ ٣٠١، وأحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٤٧٩.

(٤) تفسير ابن عطية: ٣/ ٢٣.

(٥) أحكام أهل الذمة: ١/ ١٢٠.

(٦) تفسير الطبري: ١٤/ ٢٠١، وتفسير الماوردي: ٢/ ٣٥٢.

(٧) أحكام أهل الذمة: ١/ ١٢١.

ومع تقريره لتفسير الصغار بالتزام جريان أحكام الإسلام فإنه يثبت ذلهم بذلك، ولا ينفيه عنهم كما فعل المعاصرون؛ ولذا قال في نفيه لضرب الذمي في أثناء أداء الجزية: الذمي إذا بذل ما عليه والتزم الصغار لم يحتج إلى أن يجر بيده ويضرب[١].

وقال أيضاً: فإذا كانت حال النصراني وغيره من أهل الجزية منافية للذل والصغار فلا عصمة لدمه ولا ماله وليست له ذمة[٢]. وقال أيضاً: فلا يجوز الإمساك عن قتالهم إلا إذا كانوا صاغرين حال إعطاء الجزية[٣].

وقال أيضاً: إبقاء أهل الكتاب بالجزية بين ظهور المسلمين لا ينافي كون كلمة الله هي العليا، وكون الدين كله لله؛ فإن من كون الدين كله لله: إذلال الكفر وأهله، وصغاره وضرب الجزية على رؤوس أهله والرق على رقابهم، فهذا من دين الله ولا يناقض هذا إلا ترك الكفار على عزهم، وإقامة دينهم كما يحبون بحيث تكون لهم الشوكة والكلمة[٤].

وبيَّن الجصاص - رحمه الله تعالى - حكمة ذلك بقوله: ولم يرد بذلك تعذيبهم، ولا تكليفهم فوق طاقتهم، وإنما أراد الاستخفاف بهم وإذلالهم... ثم ساق حديث عدم بدئهم بالسلام، واضطرارهم في الطريق إلى أضيقه، وحديث عدم مصافحتهم.. وقال: فهذا كله من الصغار الذي ألبس الله الكفار بكفرهم[٥].

وقال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: والمقصود منه - الصغار - تعظيم أمر

---

(١) المصدر السابق: ١/ ١٢١.
(٢) المصدر السابق: ١/ ١٢٢.
(٣) المصدر السابق: ٣/ ١٣٧٧، ومثله في الصارم المسلول: ٢/ ٣٢.
(٤) أحكام أهل الذمة: ١/ ١١٠-١١١.
(٥) أحكام القرآن: ٤/ ٢٩٣. وينظر: تفسير ابن كثير: ٤/ ١٣٣، وتفسير الرازي: ١٦/ ٢٧، وتفسير الخازن: ٢/ ٣٥١.

الحكم الإسلامي، وتحقير أهل الكفر؛ ليكون ذلك ترغيباً لهم في الانخلاع عن دينهم الباطل، واتباعهم دين الإسلام[1].

وحين رد ابن القيم - رحمه الله تعالى - ما نقل من أوصاف إذلال أهل الذمة وهم يؤدون الجزية بأنه لا دليل عليه، وذكر أن أصل الذل ثابت في حقهم بنص الآية، فقوله تعالى: (عن يد) أنهم يعطونها أذلاء مقهورين، فيكون الآخذ وهم المسلمون أعزة قاهرين، ويكون (صاغرين) وصف أهل الذمة، يدفعها الواحد منهم صاغراً ذليلاً[2]. لم يعجب هذا التقرير من ابن القيم في إثبات إذلال أهل الذمة ونفي صوره فهمي هويدي فتعقبه قائلاً: ويبدو أن ابن القيم استنكر فقط شكل الإذلال ومباشرته من جانب الذين يتلقون الجزية، وأيد فكرة مضمون الإذلال والاحتقار الذي تصور أن الجزية تحمله[3].

وإثبات الإذلال لأهل الذمة قد أطبق عليه المفسرون، وهو منصوص عليه في الآية بإثبات الصغار عليهم، لكن المعاصرين الذين رأوا أن في هذا الحكم تمييزاً عنصرياً على أساس الدين، وأرادوا إلغاء أحكام أهل الذمة، والتفوا على تفسير الجزية بتفسيرات محدثة تعارض منطوق الآية لم يعجبهم ما أطبق عليه المفسرون من تضمن الجزية معنى القهر والإذلال فردوه.

قال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: ومن المفسرين من قال في الآية أقوالاً يأباها عدل الإسلام ورحمته[4]. وزعم فهمي هويدي أن هؤلاء المفسرين تأثروا في ظروف تاريخية خاصة بتصرفات لبعض أهل الذمة شكلت إساءات جارحة لمجتمع

---

(١) التحرير والتنوير: ١٠/ ١٦٧.
(٢) أحكام أهل الذمة: ١/ ١٢٠-١٢١.
(٣) مواطنون لا ذميون: ١٤٠.
(٤) تفسير المنار: ١٠/ ٢٥٦.

المسلمين في ظروف دقيقة مثل الحروب الصليبية أو اجتياح التتار للعالم الإسلامي وابن القيم أنموذج لهؤلاء[1].

وهذا الكلام مع ما يتضمنه من الطعن في أئمة الإسلام، ومفسري القرآن؛ فهو ليس بشيء من الجهة العلمية والتاريخية، ومردود من أوجه:

الوجه الأول: أن ثبوت الصغار منصوص عليه بالقرآن الكريم، والصغار في اللغة هو الذل، قال ابن فارس - رحمه الله تعالى -: (صغر) الصاد والغين والراء أصل صحيح يدل على قلة وحقارة.... والصاغر: الراضي بالضيم صغراً وصغاراً[2].

ويجمع أهل اللغة على أن الصغار: الذل والضيم، وأن الصاغر: من رضي بالضيم وأقرَّ به. ثم يذكرون مثالاً على ذلك آية الجزية وما تضمنته من الصغار[3].

ويتفق معهم على هذا المعنى من كشفوا معاني غريب القرآن[4] قال الراغب - رحمه الله تعالى -: والصاغر: الراضي بالمنزلة الدنية، قال تعالى: حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون[5].

الوجه الثاني: أن جمعاً كبيراً من المفسرين أثبتوا الصغار والإذلال على أهل الذمة بدفع الجزية قبل الحروب الصليبية والغزو التتري؛ بل قالوا ذلك والإسلام في أوج عزه ومنعته، فدعوى تأثر ابن القيم بواقعه منقوضة.

---

(١) مواطنون لا ذميون: ١٤٠.

(٢) مقاييس اللغة: ٣/ ٢٩٠.

(٣) ينظر: العين: ٤/ ٣٧٢، والصحاح: ٢/ ٧١٣، ولسان العرب: ٤/ ٤٥٩، وتاج العروس: ١٢/ ٣٢٤.

(٤) ينظر: معاني القرآن للنحاس: ٣/ ١٩٨-٢٠٠، وبصائر ذوي التمييز: ٣/ ٤١٦، وبيان المعاني: ٦/ ٤٢٤.

(٥) المفردات: ٤٨٥.

الوجه الثالث : أن المفسرين تتابعوا على إثبات الذل والصغار في الجزية أخذاً بنص الآية، على اختلاف أزمانهم وبلدانهم ومذاهبهم الفقهية؛ بل إن المتأمل لأقوالهم يجد أنهم يجمعون على ثبوت أصل الذل والصغار في الجزية وإن اختلفوا في تفسيره أو كيفيته، ولو تأثر بعضهم بأحوال كما يذكر المعاصرون لم يتأثر بعضهم الآخر.

والأحرى أن يقال: إن الذين أرادوا إبطال أحكام أهل الذمة في هذا العصر، وتأولوا الصغار في الجزية بما لا طائل منه هم المتأثرون بضعف المسلمين وهوانهم على أعدائهم، ومستسلمون لإعلانات حقوق الإنسان الغربية، ومواثيقه الدولية، وهم الذين أرادوا نفي تهم أعداء الإسلام عنه بمسخ أحكامه، وتأويل نصوصه، وتطويع شريعته لتوافق الأحكام الغربية الوضعية.



الفصل الثالث
الاستدلال الخاطئ بالقرآن على الحرية السياسية ونقده

وفيه تمهيد ومباحثان:

التمهيد: ضوابط الحرية السياسية في القرآن والسنة.

المبحث الأول: الاستدلال على الديمقراطية ونقده.

المبحث الثاني: الاستدلال على محاسبة الحاكم ونقده.



التمهيد
ضوابط الحرية السياسية في القرآن والسنة

يرتكز النظام السياسي في الإسلام - من خلال النظر في الكتاب والسنة - على أساسين موزعين على الراعي والرعية، كل أساس منهما يمثل حقاً لطرف واجباً على الطرف الآخر.

فالأساس الأول: هو الأمانة والعدل، وهو حق للرعية واجب على الراعي، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ [النساء: ٥٨].

وفي وجوب الأمانة ضبط لحرية تصرف الإمام في الدولة ومواردها، واختيار الولاة والنواب والموظفين؛ إذ لا بد من تلمس المصلحة العامة، وعدم المحاباة في التولية. ويعزز ذلك الحكم بينهم بالعدل في التقاضي وفي التولية وفي العطاء.

والأساس الثاني: هو الطاعة في المعروف، وهي حق للراعي واجب على الرعية، قال الله تعالى: عقب الآية السابقة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا**

الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء: ٥٩]. ووجوب طاعة الرعية للراعي تقيد حرية الرعية في معارضة السلطة أو الخروج عليها إلا بحق.

فهاتان الآيتان العظيمتان بُني عليهما النظام السياسي الذي يجب أن يكون، وبينتا حق كل طرف من المتعاقدين؛ لأن الإمامة عقد بين الراعي والرعية، وواجب على كل طرف من المتعاقدين الوفاء بموجبات العقد.

ومع وضوح ذلك وسهولته نظرياً فثمة إشكالات تكتنف تطبيق هذين الأساسين في النظام السياسي الإسلامي، أهمها إشكالان:

أولهما: كيفية اختيار الراعي، وعقد البيعة له. ولتنصيب الراعي ثلاث صور:

١- أن تتفق الرعية عليه سواء أكلهم أم أكثرهم، وسواء أبايعوه بأنفسهم أم ناب عنهم نواب في ذلك كرؤساء الناس وكبارهم، أو من يسمون أهل الحل والعقد، وهذه الطريقة متفق عليها، وهي ما عمله الصحابة - رضي الله عنهم - بعد وفاة النبي ﷺ حين اتفقوا على أبي بكر - رضي الله عنه -.

٢-أن يعهد الإمام السابق للاحقٍ بعهد يجعله إماماً، فإذا رضيته الأمة وبايعته صحت له البيعة، وحرم منازعته، وهو ما عمله أبو بكر - رضي الله عنه - حين عهد بالخلافة من بعده لعمر - رضي الله عنه -، وقبلت الأمة ذلك.

٣- أن يستولي على الإمامة بالقوة، وينتزعها بالسيف، كما في الانقلابات العسكرية ونحوها، وكما لو لم ترض الأمة بولي العهد فأكرهت عليه؛ فإن استتب له الأمر وجبت بيعته؛ لئلا تحدث الفوضى، وهو عمل جمهور الصحابة والتابعين وأتباعهم فيما أحدثه الأمويون من ولاية العهد لأبنائهم، وتبعه عليهم العباسيون والدول إلى يومنا هذا.

ونقل بعضهم الإجماع عليه بعد الخلاف الذي وقع في صدر الأمة؛ لأن العلماء رأوا ما تولد من الفتن والفرقة واستباحة الدماء بسبب الخروج على الأئمة المتغلبين، كمقتل الحسين بن علي وعبد الله بن حنظلة - رضي الله عنهم -، ثم قتل القراء في فتنة ابن الأشعث - رحمهم الله تعالى -، وغير ذلك.

وإزاء الفقرة الثالثة المتعلقة بالبيعة للمتغلبين رفض كثير من المفكرين المسلمين المعاصرين هذا الإجراء؛ لأنهم يرون فيه غصباً لحق الأمة في الاختيار، ومصادرة لحريتها السياسية. وكان لنشوء الديمقراطية في الغرب، ونجاح نظامها في إدارة دفة البلاد أثر واضح على المفكرين المسلمين جعلهم ينادون بالديمقراطية، ويتلمسون أوجه تشابهها مع الشورى لإثبات أن الإسلام لا يعارضها.

ولا شك في أن ولاية المتغلب تمثل مشكلة كبيرة في الفكر السياسي المعاصر، وأكثر من يعارضها من المفكرين المسلمين يرون أنها بوابة الاستبداد، وركن فساد النظام السياسي، ويرون أن كل فساد في المسلمين نشأ عن ولاية المتغلبين.

ثانيهما: إذا أخل الإمام أو بعض الرعية بموجب عقد الإمامة، فإن كان الخلل من الإمام، فإن الحرية السياسية المعاصرة في النظم الديمقراطية تتيح للمعارضة الإطاحة بالحاكم، ونزعه عبر إجراءات وطرق نظامية يلزم بها الحاكم، ولا يستطيع الانقلاب عليها أو مصادرتها؛ لأن ولاية الحاكم ليست مطلقة في النظام الديمقراطي، كما أن لولاية الحاكم مدة ثم يتم التصويت مرة أخرى عليه وعلى غيره، فإن فاز فترة أخرى فلا يسمح له بالفوز فترة ثالثة في أكثر النظم الديمقراطية المعاصرة، وهنا قيدت حرية الحاكم في الاستمرار في السلطة بسنوات معينة.

وأما إن كان الخلل من الرعية كالتمرد والعصيان والثورة المسلحة فلكل منها إجراءات في النظم الديمقراطية لمنع الفوضى وتحقيق الاستقرار السياسي.

لكن في الإسلام إن كان الخلل من الراعي فتكون حرية تصرف الرعية مضبوطة بحسب نوع الخلل في الراعي:

فإن كان خلله كفراً؛ جاز الخروج عليه ونزعه إن كان ثمة قدرة على ذلك، سواء أكان كفره طارئاً، أم كان يخفيه ثم أعلنه.

وأما إن كان فسقاً وظلماً وأثرة بالجاه والمال، فجماهير العلماء على تحريم الخروج عليه، ثم استقر الإجماع عليه؛ لما يولده من فتنة سفك الدماء، واختلال الأمن، ويقررون أن الصبر مع الدعاء والإصلاح قدر المستطاع خير من الخروج.

والحجة في ذلك حديث ابن مَسْعُودٍ - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: سَتَكُونُ أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكِرُونَهَا، قالوا: يا رَسُولَ الله، فما تَأْمُرُنَا؟ قال: تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الذي عَلَيْكُمْ وَتَسْأَلُونَ الله الذي لَكُمْ[1].

قال النووي - رحمه الله تعالى -: وفيه الحث على السمع والطاعة وإن كان المتولي ظالماً عسوفاً، فيعطى حقه من الطاعة ولا يخرج عليه ولا يخلع؛ بل يتضرع إلى الله في كشف أذاه ودفع شره وإصلاحه[2].

وقال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: وأما ما يقع من ظلمهم وجورهم بتأويل سائغ أو غير سائغ فلا يجوز أن يزال؛ لما فيه من ظلم وجور كما هو عادة أكثر النفوس تزيل الشر بما هو شر منه، وتزيل العدوان بما هو أعدى منه، فالخروج عليهم يوجب من الظلم والفساد أكثر من ظلمهم، فيصبر عليه كما يصبر عند الأمر بالمعروف والنهي

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام: ٣/ ١٣١٦، رقم (٣٤٠٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول: ٣/ ١٤٧٢، رقم (١٨٤٣).

(٢) شرح صحيح مسلم: ١٢/ ٢٣٢.

عن المنكر على ظلم المأمور والمنهي في مواضع كثيرة[1].

وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿ **وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لا تُنصَرُونَ** ﴾ [**هود**: ١١٣] قال الشوكاني - رحمه الله تعالى -: بل ورد أنهم - أي الأمراء - يعطون الذي لهم من الطاعة، وإن منعوا ما هو عليهم للرعايا كما في بعض الأحاديث الصحيحة[2].

فحرية الرعية السياسية هنا مضبوطة بعدم الخروج في حال ظلم الراعي وفسقه ولو وافق الخروج هوى في نفوسهم، ولهم من الحقوق أمر الإمام بالمعروف، ونهيه عن المنكر والظلم، وبذل النصح والوعظ له، ولو كان كارهاً للنصح، غير مريد له كما هي عادة الكبراء، لكن هذا من حقوق الرعية على الراعي.

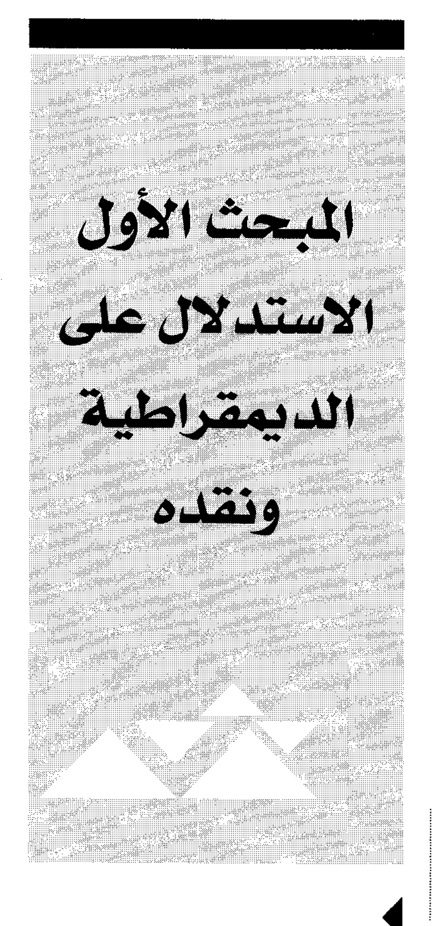
وهو ما سيتم تقريره والاستدلال عليه، ورد ما عارضه خلال هذا الفصل ومباحثه ومطالبه إن شاء الله تعالى.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٨/ ١٧٩-١٨٠.

(٢) فتح القدير: ٢/ ٥٣١.





وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حصر الجهاد في الدفع.

المطلب الأول: هيام بعض المسلمين بالديمقراطية.

المطلب الثاني: المفسرون والديمقراطية.

المطلب الثالث: أدلة القائلين بالديمقراطية ونقدها.

المطلب الرابع: الأدلة على مجافاة الديمقراطية للإسلام.



المبحث الأول
الاستدلال على الديمقراطية ونقده

الديمقراطية شكل من أشكال الحكم، وأسلوب في الحياة، وفلسفة سياسية. وتعني كلمة ديمقراطية حكم الشعب. وقد وصف الرئيس الأمريكي أبراهام لِنْكُولن مثل ذلك الحكم بأنه: حكم الشعب بالشعب وللشعب.

والأساس الفلسفي للديمقراطية قائم على نظرية العقد الاجتماعي التي نادى بها الفلاسفة والقانونيون، وبلورها (روسو) في كتابه: (العقد الاجتماعي) وخلاصتها أن العقد الذي أبرمته الجماعة هو الذي أنشأ السيادة المركزة في الأمة، فقرر أنها وحدة لا تقبل التجزئة ولا يصح التنازل عنها؛ إذ يجب بقاؤها دائما بيد الأمة[1].

(١) ينظر: النظم السياسية.. الدولة والحكومة: ٤٨٨، والإسلام والديمقراطية: ١٢٥.

المطلب الأول
هيام بعض المسلمين بالديمقراطية

في حقبة تفوق الغرب المادي، وقدرته على التسويق لأفكاره، وفي أثناء غياب العدل في أنظمة الدول الإسلامية؛ دعا كثير من المفكرين المسلمين إلى الديمقراطية، وألبسوها ثياباً إسلامية، واستخرجوا لها ما يسندها من الكتاب والسنة، زاعمين أن الإسلام سبق الغربيين إلى الديمقراطية التي هي من صميم الإسلام!!

وهذا الانكسار أمام النظم السياسية الغربية (الديمقراطية) ابتدأ التنظير له، ودعوة المسلمين إليه، وتحسينه في أعينهم، بكتابات الشيخ الأزهري رفاعة الطهطاوي (ت: ١٨٧٣م) الذي خصص فصلاً في كتابه (تخليص الإبريز) لهذه القضية، وجعله بعنوان: في ذكر مقدمة يتوقف عليها إدراك علة خروج الفرنساوية عن طاعة ملكهم، وذكر فيه انقسام الفرنسيين إلى طائفتين؛ فطائفة تؤيد الملكية ووصفهم بأنهم أتباع الملك القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولي الأمر من غير أن يعارض فيه من طرف الرعية بشيء، والأخرى يميلون إلى الحرية، بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلا

إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام على طبق ما في القوانين، فكأنه عبارة عن آلة. . . والملكية أكثرهم من القساوسة وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء وأغلب الرعية، ومن هؤلاء طائفة عظيمة تريد أن يكون الحكم بالكلية للرعية، ولا حاجة إلى ملك، ولكن لما كانت الرعية لا تصلح أن تكون حاكمة ومحكومة وجب أن توكل عنها من تختاره للحكم[1].

والحقيقة أن ما ذكره الشيخ الطهطاوي هو توثيق لبداية الديمقراطية في فرنسا، يصوغه الشيخ بالعربية من ضمن مشاهداته التي تتسم في غالبها بالإعجاب والإكبار لما عليه الفرنسيون، وإن لم يدرك عصر تبلور الديمقراطية، واعتمادها النظام السياسي في فرنسا ثم في سائر أوروبا.

وكان الشيخ خير الدين التونسي (ت: ١٨٩٠م) أكثر وضوحاً في تسليط الضوء على الحياة السياسية الغربية، فذكر في مقدمة كتابه أقوم المسالك: أن الحامل على تأليفه تذكير العلماء وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة ببيان ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الإفرنجية. . . وبيان الوسائل التي ترقوا بها في سياسة العباد إلى الغاية القصوى من عمران البلاد.

ثم بين غرضه من ذكر ذلك قائلاً: والغرض من ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروباوية إلى ما هي عليه من المنفعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً[2].

وأثنى على نظامهم السياسي بقوله: وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة

---

(١) تخليص الإبريز في تلخيص باريز: ٢٣٢.

(٢) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: ٥.

واستخراج كنوز الأرض. . . وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم[1].

ثم جاء الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (ت: ١٩٠٢م) فتساءل عن سبب تأخر المسلمين، وتقدم الأوروبيين عليهم، ويعرض آراء متعددة في ذلك أهمها قوله: يخيل إلي أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية أي (ديمقراطية) تماماً، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية ملكية مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بالمطلقة[2].

وقال في موضع آخر: سبب الفتور العام المبحوث فيه هو استحكام الاستبداد في الأمراء شيمة وتكبراً، وترك أهل الحل والعقد والاحتساب جهلاً وجبانة[3].

ثم جاء الشيخ محمد عبده (ت: ١٩٠٥م) فكثر في كتاباته نقد الاستبداد السياسي بشدة والتركيز على الشورى في اختيار الحاكم وفي إجراءات حكمه:

ففي تفسير قول الله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ**﴾ [**البقرة**: ٢٥٣] قال محمد عبده - رحمه الله تعالى -: إن الوجود قد كان وما زال مصدقاً لما جاء به الكتاب العزيز من إهلاك الاختلاف في الدين للأمم وإفساده للدين نفسه، ولم يذكر كتاب الله هذا المرض الاجتماعي إلا وقد بيَّن علاجه للمسلمين، وهو تحكيم الله تعالى فيما اختلفوا فيه، ورد ما كان من المصالح الدنيوية والأمور السياسية إلى أولي الأمر، كما قال في الأمور الحربية في سورة النساء: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [**النساء**: ٨٣] ولكن هذا العلاج يتعذر على المسلمين في هذا العصر؛ لأن

(١) المصدر السابق: ٩-١٠.
(٢) أم القرى: ٢٩.
(٣) المصدر السابق: ٦٨.

الاستبداد ذهب بأولي الأمر منهم، فليس لأحد منهم مع الأمراء والسلاطين رأي ولا مشورة؛ بل زعم بعضهم أن أولي الأمر في هذه الآية وغيرها هم الأمراء والسلاطين، مع أنها نزلت في أولي الأمر الذين كانوا على عهد الرسول ﷺ ولم يكن هناك أمير ولا سلطان، ما كان هناك إلا أهل الرأي من كبراء الصحابة عليهم الرضوان، الذين يعرفون وجوه المصلحة مع فهم القرآن، وهكذا يجب أن يكون في الأمة رجال أهل بصيرة، ورأي في سياستها، ومصالحها الاجتماعية، وقدرة على الاستنباط يرد إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء هم الذين يسمون في عرف الإسلام أهل الشورى، وأهل الحل والعقد، ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة[1].

وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] يطعن في بني أمية باعتبار أنهم من فتح باب الاستبداد على الأمة فيقول: إن هذه الأمة ما فتئت خير أمة خرجت للناس حتى تركت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما تركتهما رغبة عنهما أو تهاوناً بأمر الله تعالى بإقامتهما؛ بل مكرهة باستبداد الملوك والأمراء من بني أمية، ومن سار على طريقهم ممن بعدهم، وقد كان أول أمير منهم أظهر هذه الفتنة جهراً عبد الملك بن مروان إذ قال على المنبر: من قال لي اتق الله ضربت عنقه[2]. فقد كانت شجرة بني مروان الخبيثة هي التي سنت في هذه الأمة سنة الاستبداد، فما زال يعظم ويتفاقم حتى سلب الأمة أفضل مزاياها في دينها ودنياها بعد الإيمان[3].

---

(١) تفسير المنار: ٣/ ١٠.

(٢) لم أقف عليه في ترجمة عبد الملك بن مروان بعد طول بحث.

(٣) تفسير المنار: ٤/ ٥٠، وانظر: ١١/ ٢١٩، ٥/ ٢٢٥، ٥/ ٧٣-٧٤، ٤/ ١٦٧-١٦٨.

ثم يضع محمد عبده قاعدة: لا قوة إلا بالعلم والمال، ولا مال إلا بالعدل، ولا عدل مع حكم الاستبداد[1].

وهذا المنحى الذي نحاه من يسمون بمفكري النهضة فيه نقد لاذع للفكر السياسي عند المسلمين منذ عهد بني أمية إلى سقوط الدولة العثمانية، وهو فكر استشراقي يركز على سلبيات الخلافة الأموية وما بعدها، ويغفل الجوانب الإيجابية؛ ليصور لقارئه أنه تاريخ سيء، ودول سيئة لم تحقق من الإنجازات شيئاً سوى الظلم والاستبداد، وهذا الفكر السلبي عن تاريخ المسلمين السياسي نقله مفكرو ما يسمى بالنهضة والتنوير عن المستشرقين، يقابله ثناء على الفكر السياسي الأوروبي الحديث بحيث جعلوه المثل الأعلى الذي يجب احتذاؤه.

والحقيقة أن مفكري ما يسمى بالنهضة والتنوير لم يجترئوا على تنحية الإسلام بالكامل لصالح الديمقراطية إلا ما كان من الشيخ الأزهري علي عبد الرازق الذي ألغى نظام الحكم الإسلامي زاعماً أن الإسلام دين فقط، ولا علاقة له بتنظيم الدولة، وذلك في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) وانبرى له كثير من العلماء يفندون مقولته ويردون عليه، من أبرزهم:

١- الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب تفسير المنار، ومجلة المنار، في مقالات عدة في مجلة المنار، وأفرد كتاباً بعنوان (الخلافة) نسف فيه أفكار الشيخ علي عبد الرازق.

٢- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مفتي المالكية في الديار التونسية، وصاحب التفسير المتين (التحرير والتنوير)، وكان كتابه بعنوان (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم) ألفه عام ١٣٤٤هـ.

---

(١) المصدر السابق: ٤/ ٩٩.

٣- شيخ الأزهر آنذاك محمد الخضر حسين، وكان كتابه بعنوان (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) ألفه عام ١٣٤٤هـ

٤- مفتي الديار المصرية آنذاك محمد بخيت المطيعي، وكان كتابه بعنوان (حقيقة الإسلام وأصول الحكم) ألفه عام ١٣٤٤هـ، وقد شكك فيه أن كاتبه الشيخ علي عبد الرازق، فقال: علمنا من كثيرين ممن يترددون على المؤلف أن الكتاب ليس فيه إلا وضع اسمه عليه فقط، فهو منسوب إليه فقط[1].

ووقت إخراج الكتاب كان مريباً؛ إذ تزامن وإسقاط الخلافة العثمانية، ونشوء القوميات الطورانية والعربية والفارسية، والنَفَس الأجنبي في الكتاب ظاهر سواء أكتبه علي عبد الرازق أم غيره؛ فإنه لما رد الإجماع على وجوب نصب خليفة قال: وإذا أردت مزيداً في هذا البحث فارجع إلى كتاب (الخلافة) للعلامة السير تومس أنلد، ففي الباب الثاني والثالث منه بيان ممتع مقنع[2].

وقد أثنى الإنجليز على علي عبد الرازق وفكره، فقالت صحيفة التايمز البريطانية وقتها: أما الشيخ علي عبد الرازق فهو خلف الشيخ محمد عبده وقاسم بك أمين في أرائهما الفكرية السامية، وقد استطاع الشيخ محمد عبده بفضل نفوذ اللورد كرومر أن ينجو من المطاعن الكثيرة[3].

وذكر الشيخ محمد رشيد رضا أنه أول من رد عليه فقال: كان صاحب هذه المجلة أول من قام بفريضة تفنيد ما أُودعَ في كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من الكفر والضلال، وتحليل الحرام وتحريم الحلال، ومنع الحكم بما أنزل الله، وإباحة

---

(١) الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق: ٣٦.
(٢) الإسلام وأصول الحكم: ١٥.
(٣) حقيقة الإسلام وأصول الحكم: ٢٣٧.

حكم الطاغوت، وكان أول من دعا علماء الأزهر إلى رفع أصواتهم بالإنكار له والرد عليه، قبل أن تصل أيدي أكثرهم إليه[1].

والرد الذي أشار إليه محمد رشيد رضا كان بعنوان (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. . بل دعوة جديدة إلى نسف بنائها، وتضليل أبنائها).

جاء فيه قوله: وأما الناعق بهذه البدعة اليوم فمن العلماء المتخرجين في الأزهر، ومن قضاة المحاكم الشرعية، ومن بيت كريم في هذه البلاد عُرف أهله بالآداب العالية والأخلاق وبالدين أيضاً، خلاصة هذه البدعة: أنه ليس للإسلام خلافة ولا إمامة ولا حكومة ولا تشريع سياسي ولا قضائي، وأنه دين روحاني محض كدين النصارى بالمعنى الذي فهمته شيعة البروتستانت منهم دون من قبلهم، وأن ما ادعاه المسلمون من عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - إلى يومنا هذا من أمر الإمامة والخلافة باطل من القول وضلال من العمل، وفساد في الأرض؛ لما جعلوه للخليفة من السلطان الديني الإلهي، وإنما أضل جماعة المسلمين في ذلك الملوك؛ لتوطيد سلطانهم فيهم، وأن أبا بكر كان ملكاً للعرب أراد أن يحقق وحدتهم . ويجعل السلطان لقريش وحدهم فيهم، وليس له ولا لمؤيديه حجة من الدين، ولم يكن جميع الخارجين عليه والمانعين أداء الزكاة له مرتدين عن الإسلام، وأن قتالهم لم يكن دينيّاً بل سياسيّاً للدفاع عن دولة العرب ووحدتهم، والدين نفسه لم يوجب أن تكون للعرب ولا لغيرهم من المسلمين دولة ولا وحدة؛ بل لكل فريق من المسلمين عربهم وعجمهم أن يقيموا لأنفسهم حكومة يرضونها، ودين الإسلام لم يقيدهم في ذلك بقيد ما؛ بل هو بريء من كل ما عزوه إليه من ذلك. هذه خلاصة البدعة الجديدة التي قام ببثها اليوم في العالم الإسلامي الشيخ علي عبد الرازق[2].

---

(١) مجلة المنار، ذو الحجة ١٣٤٣هـ، مجلد: ٢٦، صفحة: ٢١٢.

(٢) مجلة المنار، ذو القعدة ١٣٤٣هـ، مجلد: ٢٦، صفحة: ١٠٠.

وهذا الغلو في العلمانية الذي حاول الشيخ علي عبد الرازق أن يلبسه الإسلام بعمامة المشيخة الأزهرية لم ينجح؛ إذ قوبل بإنكار شديد من علماء الإسلام، واستهجان من عامتهم. وعلم من خططوا للشيخ الأزهري علي عبد الرازق، وجروه إلى هذا الميدان، أنها معركة خاسرة من بدايتها، وأن التقويض الفكري لنظام الإسلام السياسي المتمثل في الخلافة لن ينجح كما نجح تقويض الخلافة العثمانية على أرض الواقع، وحينئذ كان لا بد من إلباس العلمانية الديمقراطية أثواباً إسلامية لتمريرها على المسلمين، والاتكاء على المشترك بين الديمقراطية والإسلام، وإبراز ما فيها من إجراءات مما له مشابه في الشريعة الإسلامية كالانتخاب في الديمقراطية ومشابهتها للشورى في الإسلام.

وظهر مفكرون مسلمون تحمسوا للديمقراطية، وزعموا أن فكرها وإجراءاتها لا تخالف الإسلام، بل هي من صميم الإسلام، فلا حاجة إذاً إلى التفرقة بين الديمقراطية والإسلام، ولا حاجة إلى رفض الديمقراطية ومقاومة دعاتها؛ بل المطلوب هو الترحيب بها، خاصة وأن الديمقراطية عندهم قد أثبتت نجاحها، وأنها النظام الصالح للبشر في كل زمان ومكان، فمثلاً نجد أن المفكر الإسلامي خالد محمد خالد جعل الديمقراطية حكماً نهائياً حين سمى كتابه (الديمقراطية أبداً) ودعا فيه إلى إلغاء سيادة الشريعة الإسلامية، والتحاكم إليها، واستبدال القوانين الوضعية بها، وقال: فنحن نستطيع أن نعتبر القوانين الوضعية قوانين سماوية من حيث استهدافها نفس الأهداف التي تريدها السماء وتسعى إليها[1]. لكنه نصح في ذلك فغير العبارة في طبعة لاحقة إلى: نستطيع أن نعتبر بعض القوانين الوضعية...

وقال: ونستطيع أن نعتبر الفقه الإسلامي قانوناً وضعياً، وغيرها في طبعة لاحقة إلى: بعض الفقه الإسلامي[2].

---

(١) الديمقراطية أبداً: ٤٥.

(٢) المصدر السابق: ٤٥.

وقال: فهل من صالحنا اليوم أن نصبغ قوانيننا بصبغة دينية[1]؟

وقال: إن التطور لم يعد يسمح قط أن تصبغ القوانين العامة للدولة المتحضرة بصبغة دينية..[2]. لكنه رجع عن هاتين المقولتين في طبعة لاحقة وذكر في المقدمة أنهما عبارتان مبالغ فيهما، وأنه من المؤمنين بقول الله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨][3].

ويحمد له هذا التراجع عن الغلو في الديمقراطية، لكنه على الرغم من رجوعه عن هذه الأفكار التي فيها تقديس للديمقراطية وقوانينها الوضعية، واعتبارها من حكم الله تعالى؛ فإنه كرس في كتابه فكرة الديمقراطية، ودعا إليها، وادعى أنها من الإسلام.

وكتب عباس العقاد مؤلفاً بعنوان الديمقراطية في الإسلام قرر في مقدمته أن الديمقراطية أنشأها الإسلام لأول مرة في تاريخ العالم[4].

وقرر الشيخ حسن البنا - رحمه الله تعالى - أنه ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام للحكم... فهو ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه[5].. وألقى محاضرة عام ١٩٤٨م بعنوان: الديمقراطية الإسلامية[6].

---

(١) المصدر السابق: ١٥٣.
(٢) المصدر السابق: ١٥٧.
(٣) المصدر السابق: ١٣.
(٤) الديمقراطية في الإسلام، عباس العقاد: ٣.
(٥) مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي، مجموعة الرسائل: ٣٩٨.
(٦) الإسلام والديمقراطية، فهمي هويدي: ١٢٤.

ويستعرض الدكتور يوسف القرضاوي إجراءات الديمقراطية ليقرر أنها من صميم الإسلام فيقول: إن جوهر الديمقراطية - بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية - أن يختار الناس من يحكمهم، وألَّا يفرض عليهم حاكم يكرهونه أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألَّا يساق الناس إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها... إلى أن قال: الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنها من صميم الإسلام..[1].

وقال أيضاً: إن الإسلام سبق الديمقراطية بتقرير القواعد التي يقوم عليها جوهرها، ولكنه ترك التفصيلات لاجتهاد المسلمين وفق أصول دينهم ومصالح دنياهم وتطور حياتهم بحسب الزمان والمكان وتجدد أحوال المسلمين[2].

وما ذكره القرضاوي هو الوجه الحسن من إجراءات الديمقراطية ونتائجها، وغض الطرف عن جوانبها السيئة، ولذا فإنه فرَّ من تعريفها؛ وهذا اختزال لا يقر عليه، وليس ما قاله هو الديمقراطية المصطلح عليها.

وفي محاولة دمج الإسلام في الديمقراطية يقول المفكر الإسلامي فهمي هويدي: لا يحسبن أحد أنه تقوم لنا قيامة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية؛ إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وبغير الديمقراطية - التي نرى فيها مقابلاً للشورى السياسية - يحبط عملها[3].

وبهذا التلبيس جعلت الديمقراطية من الإسلام؛ بل جعل الإسلام هو الديمقراطيةبالإتكاء على المشترك في نظامين مختلفين في أصولهما وإجراءاتهما.

---

(١) من فقه الدولة في الإسلام: ١٣١.
(٢) المصدر السابق: ١٣٧.
(٣) الإسلام والديمقراطية: ٥.

المطلب الثاني
المفسرون والديمقراطية

أخذت موجة الديمقراطية بعض المفسرين، فاستخدموا هذا المصطلح الغربي العلماني في تفاسيرهم، سواء أفي رفض الاستبداد وجعل الديمقراطية مقابلة له، أم في إدخال الديمقراطية أو شيء من إجراءاتها ضمن شريعة الإسلام ونظامه السياسي، ومن أولئك:

١- الشيخ محمد رشيد رضا الذي عارض بشدة علمانية علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الملغية للخلافة، والفاصلة للدين عن الدنيا، والتي تقصر الإسلام على الجوانب التعبدية دون الشؤون السياسية؛ لكنه استخدم مصطلح الديمقراطية في تفسيره، وسمى المساواة السياسية في الإسلام بها:

ففي تفسيره قول الله تعالى: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ [**الأنفال**: ٤١] قال - رحمه الله تعالى -: فقدت الأمة العربية بعدم وضع نظام للإمامة، وبعدم كفالة الدولة لآل بيت الرسول

ﷺ وجود طائفة منظمة تتربى على آداب الإسلام العليا وعلومه وتكلف الدفاع عنه، مع اتقاء فتنتها بنفسها، وافتتان الناس بها بالنظام الكافل لذلك؛ ولذلك سهل على الأعاجم سلب ملكها، والعبث بدينها ودنياها، وحرمت فائدة سيادة السروات والنبلاء، ولم تسلم من فتنتهم، فقد اتخذ المسلمون المبتدعون آل البيت أوثاناً، كما اتخذ الجاهلون والمنافقون وعلوج الأعاجم خلفاء وملوكاً، فجمعوا بين شري مفاسد الغلو في عظمة النبلاء (الأرستقراطية): شرها الديني وشرها الدنيوي، وداسوا المساواة الإسلامية المعتدلة (الديمقراطية)[1].

وقال أيضاً: إن الإسلام قد تحولت سلطته الديمقراطية المعتدلة المقيدة بالشورى، ورأي أهل الرأي من الأمة إلى سلطة فردية مطلقة بما صار لأمرائه من العصبية التي مكنتهم من جعل السلطة وراثة في عقبهم فأفسدوا فيه، وجعلوا الفتح من متممات شهواتهم[2].

٢- الشيخ محمد محمود الحجازي؛ ففي تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] قال: ولسنا مبالغين إذ قلنا: إن الرسول ﷺ أول من شرع العدل وسنه، وأول من حكم بالقسط، وقنن القوانين الحكمية، وهو أول من بذر بذور الديمقراطية الصحيحة في العالم[3].

وفي تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] قال: وإنما يبين لنا أن الشورى من مبادئ الإسلام وصفات المؤمنين التي يستحقون بها الفلاح في الدنيا والآخرة حتى تقضي على الدكتاتورية الغاشمة، فلتهنأ الديمقراطية العربية ففي الإسلام متسع لكل خير وفضل، وبعد عن كل ضرر وخطر[4].

---

(١) تفسير المنار: ١٠/ ١٠.

(٢) مجلة المنار، شعبان ١٣٢١هـ، مجلد: ٦، ص: ٦٤٠.

(٣) التفسير الواضح: ٢/ ٥٦١.

(٤) المصدر السابق: ٣/ ٣٧٤.

٣- الدكتور وهبة الزحيلي، ففي تفسيره قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣] قال: ذكرت الآية ثلاثة أشياء: المساواة، وتعارف المجتمع الإنساني، وحصر التفاضل بالتقوى والعمل الصالح. أما المساواة: فالناس سواسية كأسنان المشط في الأصل والمنشأ الإنساني، فهم من أب وأم واحدة، وفي الحقوق والواجبات التشريعية، وهذه أصول الديمقراطية الحقة[١].

وفي مقابل هؤلاء المفسرين الذين استخدموا مصطلح الديمقراطية في تفاسيرهم، وساقوها في سياق المدح، ووصفوا الإسلام أو بعض أحكامها بها؛ وقف موقف الضد على ذلك سيد قطب - رحمه الله تعالى -، فانتقد الديمقراطية بشدة، وعاب من يستخدمها من المفكرين المسلمين؛ ليشبهوا الإسلام بها وهو دين رباني أنزله الله تعالى، وهي بشرية وضعية وضعتها أهواء البشر:

ففي تفسيره قول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن دِينِي فَلا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٤] قال - رحمه الله تعالى -: لقد هربت أوروبا من الله في أثناء هروبها من الكنيسة الطاغية الباغية باسم الدين الزائف، وثارت على الله سبحانه في أثناء ثورتها على تلك الكنيسة التي أهدرت كل القيم الإنسانية في عنفوان سطوتها الغاشمة!

ثم ظن الناس هناك أنهم يجدون إنسانيتهم وحريتهم وكرامتهم ومصالحهم كذلك في ظل الأنظمة الفردية (الديمقراطية)، وعلقوا كل آمالهم على الحريات والضمانات التي تكفلها لهم الدساتير الوضعية، والأوضاع النيابية البرلمانية، والحريات الصحفية، والضمانات القضائية والتشريعية، وحكم الأغلبية المنتخبة.. إلى آخر هذه الهالات التي أحيطت بها تلك الأنظمة، ثم ماذا كانت العاقبة؟

---

(١) المصدر السابق: ٢٦/ ٢٦٥.

كانت العاقبة هي طغيان الرأسمالية، ذلك الطغيان الذي أحال تلك الضمانات وتلك التشكيلات إلى مجرد لافتات، أو إلى مجرد خيالات! ووقعت الأكثرية الساحقة في عبوديه ذليلة للأقلية الطاغية التي تملك رأس المال، فتملك معه الأغلبية البرلمانية! والدساتير الوضعية! والحريات الصحفية! وسائر الضمانات التي ظنها الناس كفيلة بضمان إنسانيتهم وحريتهم وكرامتهم، في معزل عن الله سبحانه[1].

(١) في ظلال القرآن: ٣/ ١٧٥٤-١٧٥٥، وينظر: ٤/ ٢٠٧٥-٢٠٧٦، ٢/ ١٠٨٤.

المطلب الثالث
أدلة القائلين بالديمقراطية ونقدها(*)

استدل المفكرون والكتاب المسلمون القائلون بالديمقراطية، الزاعمون أنها من الإسلام بأدلة كثيرة أهمها ما يلي:

الدليل الأول: أن القرآن الكريم شن حملة في غاية القسوة على الحكام المتألهين في الأرض الذين يتخذون عباد الله عباداً لهم مثل نمرود، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

ومثله فرعون الذي نادى: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤] وقال تعالى: إخباراً عنه: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨].

(*) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام: ١٣٥-١٤١، والدولة الإسلامية والديمقراطية: ١٣٢-١٣٩، والإسلام والديمقراطية لفهمي هويدي: ١٠٣-١١٨، والحرية السياسية في الإسلام: ١٤٣-١٥٠.

وربط القرآن بين الطغيان والفساد كما قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ﴿٩﴾ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ﴿١١﴾ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ﴿١٢﴾ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ [الفجر: ٦ - ١٤].

ولم يقصر القرآن حملته على الطغاة المتألهين؛ بل أشرك معهم شركاءهم وشعوبهم الذين اتبعوا أمرهم وساروا في ركابهم وأسلموا لهم أزمتهم، وحملهم المسؤولية معهم؛ ففي قوم نوح قال الله تعالى: ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا﴾ [نوح: ٢١] وعن قوم فرعون قال تعالى: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الزخرف: ٥٤].

ووجه الشاهد من هذه الآيات: أن الديمقراطية لما كانت تضمن تداول السلطة والخيار فيها للشعب؛ فإنها تحول بين الحاكم والطغيان، والحيلولة بين الحاكم والطغيان مقصد للإسلام قرره القرآن في كثير من الآيات.

والجواب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن تحريم الطغيان، وذم الطغاة في الإسلام لا يلزم منه إقرار الديمقراطية التي هي وسيلة للحد من طغيان الأفراد مع ما فيها مما ينافي الإسلام. وللحد من الطغيان وسائل أخرى مشروعة تغني عن الديمقراطية ونظامها، كالشورى في اختيار الحاكم وتنصيبه، والاحتساب على الحاكم الطاغية، وأمره بالمعروف، ونهيه عن المنكر، ووعظه ونصيحته؛ بل والخروج المسلح عليه إن كان كافراً.

الوجه الثاني: أن الطغيان موجود في الديمقراطية بطرق غير مباشرة؛ فرجال الأعمال والمال والإعلام يحشدون الرأي العام لصالحهم، ويوصلون للسلطة من يتماشى مع مصالحهم ولو كان فاسداً، ويمنعون منها من لا يوافق مصالحهم ولو كان

صالحاً، وطغيان رجال الأعمال والمال والإعلام، وتحريكهم للسياسات من وراء الستار ليس يخفى على أي متابع، فبدل أن يكون الطغيان من الأفراد في الحكم الجبري الاستبدادي انتقل إلى الرأسماليين في النظام الديمقراطي.

وأما الاستدلال بقصص نوح وهود عليهما السلام مع أقوامهم فهو من غرائب الاستدلال؛ لأن نوحاً وهوداً عليهما السلام جاءا قومهما بما يخالف رأي الأكثرية، وأرادا أن تترك الأكثرية دينها إلى دين الأقلية، وهذا بحسب النظام الديمقراطي الذي يجعل المعيار الأكثرية دليل ضد الديمقراطية وليس لها.

الدليل الثاني: عن مُحَمَّدِ بن وَاسِعٍ قال: دَخَلْتُ على بِلَالِ بن أبي بُرْدَةَ فقلت: إن أَبَاكَ حدثني عن أبيه عن النبي ﷺ قالَ: إن في جَهَنَّمَ وَادِياً يُقَالُ له هَبْهَبُ يَسْكُنُهُ كُلُّ جَبَّارٍ فَإِيَّاكَ أن تَكُونَ منهم[1].

ووجه الشاهد منه: تحذير النبي ﷺ من الاستبداد والطغيان والجبروت، وبيان أن مصير الجبارين والطغاة جهنم، والديمقراطية وسيلة لمنع الطغيان بتداول السلطة وعدم احتكارها واغتصاب حق الأمة فيها، والاستئثار بها دونهم.

والجواب عنه أنه حديث ضعيف، وعلى فرض صحته فهو نهي عن الطغيان والجبروت، ويقال فيه ما قيل في الدليل السابق.

---

(١) رواه الدارمي في سننه: ٢/ ٤٢٧، رقم (٢٨١٦) وابن أبي الدنيا في صفة النار: ٣٩، وأبو يعلى: ١٣/ ٢٢٥، رقم (٧٢٩٤) وقد تفرد به أزهر بن سنان، وقد ضعفه بأزهر الذهبي في تلخيص الموضوعات: ٣٥٥، رقم (٩٧٣) وابن كثير في النهاية: ٢/ ٣٠٤، وابن رجب في التخويف من النار: ٨٩، والعراقي في المغني عن حمل الأسفار: ٢/ ٩٥٠-٩٥١، رقم (٣٤٦٣) وذكره السيوطي في اللآلئ المصنوعة ونقل عن ابن حبان قوله: هذا متن لا أصل له، أزهر ليس بشيء: ٢/ ٣٨٤، وأورده ابن عراق في تنزيه الشريعة وقال: ليس بصحيح: ٢/ ٣٨٥.

الدليل الثالث: حديث عبد الله بن عَمْرو - رضي الله عنهما - أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ كان يقول: ثَلَاثَةٌ لَا يَقْبَلُ الله منهم صَلَاةً، وذكر منهم: من تَقَدَّمَ قَوْماً وَهُمْ له كَارِهُونَ[1].

قال الشيخ يوسف القرضاوي: وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمور الحياة والسياسة[2]؟!

والجواب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أن الحديث ليس على إطلاقه، وإنما هو مقيد بمن كرهوه بحق، وأما من كرهوه بباطل فلا يلتفت إلى كراهيتهم.

قال النووي - رحمه الله تعالى -: قال أصحابنا: وإنما تكره إمامته إذا كرهوه لمعنى مذموم شرعا كوالٍ ظالم، وكمن تغلب على إمامة الصلاة ولا يستحقها، أو لا يتصون من النجاسات، أو يمحق هيئات الصلاة، أو يتعاطى معيشة مذمومة، أو يعاشر أهل الفسوق ونحوهم، أو شبه ذلك. فإن لم يكن شيء من ذلك فلا كراهة والعتب على من كرهه[3].

وأما في النظام الديمقراطي فالرأي للأكثرية سواء أكانت بحق أم بباطل، فلا يصلح دليلاً عليها.

الوجه الثاني: لو فرضنا أن معناه على ما أراده المستدلون به على الديمقراطية، فغايته أنه يفيد تحريم غصب الإمامة الصغرى، ومن باب أولى تحريم غصب الكبرى،

---

(١) رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الرجل يؤم القوم وهم له كارهون: ١/ ١٦٢، رقم (٥٩٣). ورواه من حديث أبي أمامة - رضي الله عنه -: الترمذي في سننه، كتاب الصلاة، باب ما جاء فيمن أم قوما وهم له كارهون، وقال: حديث حسن غريب: ٢/ ١٩٣، رقم (٣٦٠).

(٢) الدولة الإسلامية والديمقراطية: ١٣٢.

(٣) المجموع: ٤/ ٢٤٠.

وهذا مقرر في الإسلام دون الحاجة إلى الديمقراطية، ولا يلزم من موافقة الديمقراطية لبعض ما في الإسلام أن توافقه من كل وجه.

الدليل الرابع: حديث أبي قبيل قال: خطبنا معاوية في يوم جمعة فقال: إنما المال مالنا والفيء فيئنا، من شئنا أعطينا ومن شئنا منعنا، فلم يرد عليه أحد، فلما كانت الجمعة الثانية قال مثل مقالته فلم يرد عليه أحد، فلما كانت الجمعة الثالثة قال مثل مقالته، فقام إليه رجل ممن شهد المسجد فقال: كلا، بل المال مالنا، والفيء فيئنا، من حال بيننا وبينه حاكمناه بأسيافنا، فلما صلى أمر بالرجل فأدخل عليه فأجلسه معه على السرير، ثم أذن للناس فدخلوا عليه ثم قال: أيها الناس إني تكلمت في أول جمعة فلم يرد علي أحد، وفي الثانية فلم يرد علي أحد، فلما كانت الثالثة أحياني هذا أحياه الله، سمعت رسول الله ﷺ يقول: سيأتي قوم يتكلمون فلا يُرد عليهم يتقاحمون في النار تقاحم القردة، فخشيت أن يجعلني الله منهم، فلما رد هذا علي أحياني أحياه الله، ورجوت ألَّا يجعلني الله منهم[1].

ووجه الدلالة منه: أن الرجل أنكر على معاوية - رضي الله عنه - استبداده بالأمر دونهم، واستئثاره بالمال عليهم، وأقره معاوية - رضي الله عنه - على ذلك، وحدثه عن النبي ﷺ بما يدعم مقولته؛ مما يدل على أن الإسلام يحارب الاستبداد بالسلطة، والاستئثار بالمال، وهذا ما تفعله الديمقراطية.

والجواب عنه: أن هذا الحديث يدل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدع بالحق أمام السلطان، ونصحه وتذكيره، وهذا ثابت بنصوص كثيرة، وهو موجود في الديمقراطية بشكل آخر، وهو إقرار المعارضة وحرية إبداء الرأي، وتشابه

---

(١) رواه أبو يعلى في مسنده: ١٣/ ٣٧٤، رقم (٧٣٨٢) وأبو الشيخ في الأمثال في الحديث: ٣١٩، رقم (٢٧١) وحسنه الذهبي في تاريخ الإسلام: ٤/ ٣١٤، وصححه الألباني في صحيح الجامع: ١/ ٦٧٦، رقم (٣٦١٥).

ما في الديمقراطية لما في الإسلام لا يلزم منه الاتفاق بينهما من كل وجه؛ بل حتى المعارضة وحرية إبداء الرأي تختلف عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدع بالحق أمام السلطان، وقد سبق بيان الاختلاف بينهما.

الدليل الخامس: حديث جَابِر - رضي الله عنه -: أَنَّ النبي ﷺ قال لِكَعْبِ ابن عُجْرَةَ - رضي الله عنه -: أَعَاذَكَ الله من إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ، قال: وما إِمَارَةُ السُّفَهَاءِ؟ قال: أُمَرَاءُ يَكُونُونَ بعدي لاَ يَقْتَدُونَ بهديي وَلاَ يَسْتَنُّونَ بسنتي، فَمَنْ صَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ على ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ لَيْسُوا مني وَلَسْتُ منهم، وَلاَ يَرِدُوا عَلَيَّ حوضي، وَمَنْ لم يُصَدِّقْهُمْ بِكَذِبِهِمْ ولم يُعِنْهُمْ على ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ مني وأنا منهم وَسَيَرِدُوا عَلَيَّ حوضي[1].

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أخبر عن الأمراء المبدلين لشرعه، وعن جلسائهم الذين يعينونهم على ظلمهم، وتبرأ منهم؛ مما يدل على أن الاستبداد والظلم لا يرضاه الله ولا رسوله ﷺ، ولا يقره الإسلام، كما أنه ﷺ أثنى على من لم يعن أولئك الظلمة في ظلمهم، وبشرهم بأنهم منه ويردون يوم القيامة حوضه، وحقيقة الديمقراطية أنها وسيلة للعدل؛ لأنها تكفل تداول السلطة، وتمنع الاستئثار بها، وهو ما ينشأ عنه الظلم والاستبداد.

والجواب عنه: أن هذا الحديث يفيد تحريم الدخول على سلاطين الجور لمن يضعف عن نصيحتهم، فيوافقهم في منكرهم، ويعينهم على ظلمهم.

قال ابن مسعود - رضي الله عنه -: إن على أبواب السلطان فتناً كمبارك الإبل، والذي نفسي بيده لا تصيبون من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينكم مثله[2].

---

(١) رواه أحمد في المسند: ٣/ ٣٢١، رقم (١٤٤٨١) وعبد بن حميد كما في المنتخب من مسنده: ٣٤٥، رقم (١١٣٨) وصححه ابن حبان: ١٠/ ٣٧٢، رقم (٤٥١٤) والحاكم: ٤/ ٤٦٨، رقم (٨٣٠٢) وابن حجر في الأمالي المطلقة: ٢١٣-٢١٤.

(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف: ١١/ ٣١٧، رقم (٢٠٦٤٤)، والخطابي في العزلة: ٩٣.

وقال أبو عبد الله القلعي - رحمه الله تعالى -: فهذه الأحاديث تدلك على أنه يجب على المرء كراهة ما أحدثوا من بدعة، وترك موافقتهم على مخالفة السنة، والامتناع عن طاعتهم في المعصية(١).

قلت: ولا دليل في الحديث على النظام الديمقراطي المجافي للإسلام، وكون الديمقراطية فيها محاسبة للحكام فكذلك الإسلام فيه احتساب عليهم، ولا يلزم من الاشتراك في ذلك تشابه النظام الإسلامي الرباني المنزل، مع الديمقراطي الوضعي المخترع.

الدليل السادس: حديث أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ - رضي الله عنه - قال: جاء أَعْرَابِيٌّ إلى النبي ﷺ يَتَقَاضَاهُ دَيْناً كان عليه فَاشْتَدَّ عليه حتى قال له: أُحَرِّجُ عَلَيْكَ إلا قَضَيْتَنِي، فَانْتَهَرَهُ أَصْحَابُهُ وَقَالُوا: وَيْحَكَ تَدْرِي من تُكَلِّمُ؟ قال: إني أَطْلُبُ حَقِّي فقال النبي ﷺ: هَلَّا مع صَاحِبِ الْحَقِّ كُنْتُمْ؟ ثُمَّ أَرْسَلَ إلى خَوْلَةَ بِنْتِ قَيْسٍ فقال لها: إن كان عِنْدَكِ تَمْرٌ فَأَقْرِضِينَا حتى يَأْتِيَنَا تَمْرُنَا فَنَقْضِيَكِ، فقالت: نعم بِأَبِي أنت يا رَسُولَ الله، قال: فَأَقْرَضَتْهُ، فقضى الأَعْرَابِيَّ وَأَطْعَمَهُ، فقال: أَوْفَيْتَ أوفى الله لك، فقال ﷺ: أُولَئِكَ خِيَارُ الناس، إنه لَا قُدِّسَتْ أمةٌ لَا يَأْخُذُ الضَّعِيفُ فيها حَقَّهُ غير مُتَعْتَعٍ(٢).

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أقر الأعرابي على محاسبته وهو إمام المسلمين، فلا أحد فوق الحق مهما علت منزلته، وفي النظام الديمقراطي لا أحد فوق المحاسبة.

قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: فلم يكن عند النبي ﷺ ما يقضيه ولم ينكر

(١) تهذيب الرياسة وترتيب السياسة: ١١٧.

(٢) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الصدقات، باب لصاحب الحق سلطان: ٢/ ٨١٠، رقم (٢٤٢٦) وأبو يعلى في مسنده: ٢/ ٣٤٤، رقم (١٠٩١) ورجح البيهقي إرساله كما في البدر المنير لابن الملقن: ٩/ ٥٤٣، وصححه البوصيري في مصباح الزجاجة: ٣/ ٦٨، رقم (٧٥٨).

على الأعرابي مطالبته واقتضاءه بذلك، بل أنكر على الصحابة انتهارهم إياه وقال: هلا مع صاحب الحق كنتم[1].

والجواب عنه: ما دامت المحاسبة والخضوع للحق موجودة في الإسلام قبل وجود النظام الديمقراطي الذي أقر محاسبة الحكام فلتكن الدعوة إذاً إلى الإسلام لا إلى نظام محدث فيه ما يخالف الإسلام.

الدليل السابع: حديث عبد الله بن عَمْرو - رضي الله عنهما - قال: سمعت رَسُولَ الله ﷺ يقول: إذا رَأَيْتُمْ أمتي تَهَابُ الْظَالِمَ أَنْ تَقُولَ له إنك ظَالِمٌ فَقَدْ تُوُدِّعَ منهم[2].

وجه الدلالة منه: أن حرية إبداء الرأي في النظام الديمقراطي تتيح لأفراد الشعب أن ينتقدوا زعماءهم علناً، ولا يخافون سطوتهم كما في الدول الاستبدادية التي يؤله فيها الزعماء، ويمنع الناس من انتقادهم، والنبي ﷺ في هذا الحديث يقر بهذا الحق للأمة في وجوه حكامها الظلمة، ويجعله واجباً من واجباتها، مما يدل على أن ما جاءت به الديمقراطية يوافق الإسلام ولا يخالفه.

والجواب عن ذلك: كما أن حرية الرأي تبيح انتقاد الزعماء وبيان أخطائهم، فهي كذلك في النظام الديمقراطي تبيح الطعن في الله تعالى ورسله - عليهم السلام - وازدراء الشريعة، والسخرية بها، وتكذيبها، وصد الناس عنها، وما فيها مما يوافق الإسلام كالصدع بالحق، وبيان الخطأ لا يبيح القبول بها مع ما فيها مما يخالف الإسلام، والأولى الدعوة إلى نصوص الكتاب والسنة بدل الدعوة إلى أفكار مستوردة وإلباسها لبوساً إسلامياً.

---

(١) أحكام القرآن: ٢/ ٢٠٠.

(٢) رواه أحمد في المسند: ٢/ ١٦٣، رقم (٦٧٧٦) وابن أبي الدنيا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ٤، وهو عندهما من رواية أبي الزبير عن عبد الله بن عمرو؛ وقد أعله الترمذي بعدم سماعه منه كما نقل عن شيخه البخاري، ينظر: العلل الكبير للترمذي: ٣٨٢، رقم (٧١٦).

الدليل الثامن: أن من القواعد الشرعية أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والديمقراطية نظام سياسي أثبت فعاليته في الرقابة على الحكام ومحاسبتهم، وفي ظل تخلف الدول الإسلامية، واستبداد حكوماتها تتحتم الدعوة للديمقراطية، والمناداة بها، واعتمادها نظاماً سياسياً؛ لأنها تؤدي إلى ما قرره الإسلام.

والجواب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب قاعدة صحيحة[1]، ولكن هذا في الوسائل المباحة دون المحرمة؛ ولذا قيدها الرازي وتبعه ابن عادل الحنبلي فقالا: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إلا أن يدل الدليل على خلافه[2].

وقد دلت الأدلة الكثيرة على أن الديمقراطية مخالفة للإسلام، فلا تتخذ وسيلة - وهي محرمة - لبلوغ الغاية الصحيحة، وهي العدل السياسي؛ لأن الغاية في الإسلام لا تسوغ الوسيلة؛ بل لا بد أن تكون الوسيلة صحيحة إلى غاية صحيحة.

الوجه الثاني: أن ما جاءت به الشريعة من وجوب العدل، وتحريم الظلم، واعتماد الشورى، والوسائل الشرعية في الاحتساب على أئمة الجور، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر يغني عن الوسائل المحرمة لتحقيق العدل، ورفع الظلم.

الدليل التاسع: أنه لا يوجد مانع من اقتباس فكرة نافعة من المشركين كما فعل النبي ﷺ في حفر الخندق، واستفاد من المشركين في تعلم الكتابة يوم أسرى بدر.

والجواب عنه: أن هذا صحيح لكن بشرط ألَّا يكون فيه مخالفة للشريعة، والديمقراطية فيها ما يخالف الشريعة، وما قد ينقضها بالكلية.

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٢٧٤، وتفسير الرازي: ٤/ ١١١، وتفسير القرطبي: ٦/ ٨٥، وتفسير النيسابوري: ٥/ ١٤٨، وتفسير أبي حيان: ٣/ ١٢٢، وتفسير ابن كثير: ١/ ٣٢٨.

(٢) التفسير الكبير: ٣/ ١١٣، وتفسير ابن عادل: ٢/ ١٧٨.

المطلب الرابع
الأدلة على مجافاة الديمقراطية للإسلام

تظهر مجافاة الديمقراطية للإسلام في أصول عدة، هي:

الأصل الأول: أن الديمقراطية نظام سياسي علماني يعنى بأمور الدنيا، ولا يلتفت للآخرة لا من قريب ولا من بعيد، وليس له علاقة بالدين مطلقاً، واعترافه بحق تدين الشخص، واحترام اختياره لما يدين به ليس احتراماً للدين ذاته، وإنما هو احترام للإنسان الذي يدين به؛ ولذا فإن كل الأديان والمذاهب في الميزان الديمقراطي على حد سواء، إلا ما ينافي الديمقراطية باعتبارها عند القائلين بها حقيقة مطلقة نهائية، فما عارضها يجب نفيه، وعدم الاعتراف بحقه في ذلك.

بينما النظام السياسي في الإسلام يراعي مسألتي الدين والدنيا، ويقدم الدين على الدنيا؛ ولذا كان حفظ الدين أول الضرورات الخمس التي راعت الشريعة حفظها، وهو أهمها وأعلاها وأصلها، وبقية الضرورات تبع له.

بل إن الإسلام يجعل الدنيا مطية للدين، وليس العكس، فكل ما يتعارض مع الشريعة مما يظن فيه مصلحة فهي مصلحة ملغاة لا اعتبار لها.

قال السعدي - رحمه الله تعالى -: حقيقة المصلحة هي التي تصلح بها أحوال العباد، وتستقيم بها أمورهم الدينية والدنيوية[1].

ولذا يقرن علماء الحضارة والاجتماع والعمران من المسلمين في معالجة الحكم والسياسة وشؤون الدولة بين أمور الدين والدنيا، ويرعون مصالح الدنيا والآخرة، ولا يفصلون بينهما في المعالجة.

قال ابن خلدون - رحمه الله تعالى -: والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة[2].

الأصل الثاني: اختلاف مفهوم الأمة والشعب بين الفكر الغربي والتقرير الشرعي؛ ففي الغرب الشعب أو الأمة هم من يعيشون في حدود جغرافية، فهي رابطة عنصرية حادثة بينما في الإسلام الأمة هي من تجمعها عقيدة الإسلام وشريعته[3] هذا هو الأصل، وهو الذي يجب تكريسه في وجدان المسلم أياً كان جنسه أو لونه أو لسانه؛ وهو المعمول به في أمة الإسلام يوم أن كانت تجمعهم خلافة واحدة إلى سقوط الدولة العثمانية، فحاول الغربيون فصم عرى الرابطة الإيمانية بين المسلمين، وإحلال روابط أخرى كالقومية والوطنية ونحوها على غرار ما حصل في الغرب.

إضافة إلى أن مفهوم الأمة بالمعنى الشرعي لا يدخل فيه غير المسلم ولو كان من نفس البلد، وأما مفهوم الأمة بالمعنى الغربي فيدخل غير المسلم فيه، وهو شريك في

(١) تفسير السعدي: ٣٨٩.
(٢) تاريخ ابن خلدون: ١/ ٢٣٩.
(٣) النظريات السياسية الإسلامية: ٣٧٨.

عملية الاستفتاء؛ بل والترشح للمناصب العليا في الدولة مادام داخلاً في الحدود الجغرافية للدولة أو يحمل جنسيتها، وهذا يهدم أصلاً في الإمامة العظمى بالمفهوم الشرعي وهو اشتراط الإسلام والعدالة في الإمام.

وفي بيان حقيقة الأمة، وانتماء الأفراد إليها قال الله تعالى: مخاطباً المسلمين ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢].

قال القرطبي - رحمه الله تعالى -: وأصل الأمة الجماعة التي هي على مقصد واحد، فجعلت الشريعة أمة واحدة؛ لاجتماع أهلها على مقصد واحد[١].

وقال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: وأصل الأمة: الجماعة التي حالها واحد، فأطلقت على ما تكون عليه الجماعة من الدين بقرينة أن الأمم ليست واحدة[٢].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] أي: في الدين والحرمة لا في النسب، ولهذا قيل: أخوة الدين أثبت من أخوة النسب؛ فإن أخوة النسب تنقطع بمخالفة الدين، وأخوة الدين لا تنقطع بمخالفة النسب[٣]. فهم إِخْوَةٌ من حيث إنهم منتسبون إلى أصل واحد وهو الإيمان الموجب للحياة الأبدية[٤].

قال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: وهذه الآية فيها دلالة قوية على تقرر وجوب الأخوة بين المسلمين؛ لأن شأن (إنما) أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب ولا يدفع صحته، أو لما ينزل منزلة ذلك... فلذلك كان قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ مفيد أن معنى الأخوة بينهم معلوم مقرر، وقد تقرر ذلك في تضاعيف كلام

---

(١) تفسير البغوي: ٥/ ٣٥٣.
(٢) التحرير والتنوير: ١٧/ ١٤٠.
(٣) تفسير القرطبي: ١٦/ ٣٢٢- ٣٢٣.
(٤) تفسير البيضاوي: ٥/ ١٣٥.

الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ[1].

الأصل الثالث: أن السيادة في النظام السياسي الإسلامي هي للشريعة، بينما تكون السيادة في النظام الديمقراطي للأمة، أو للمجالس التشريعية التي رشحتها الأمة.

والأدلة على أن السيادة في الإسلام للشريعة كثيرة جداً، منها قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ [النساء: ٥٩].

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: فأمر تعالى بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاماً بأن طاعة الرسول تجب استقلالاً من غير عرض ما أمر به على الكتاب؛ بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقاً، سواء أكان ما أمر به في الكتاب أم لم يكن فيه؛ فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، ولم يأمر بطاعة أولي الأمر استقلالاً؛ بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول؛ إيذاناً بأنهم إنما يطاعون تبعاً لطاعة الرسول، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول فلا سمع له ولا طاعة[2].

وقال الله تعالى: ﴿**فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ [النساء: ٦٥] وقال تعالى: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ**﴾ [الأنعام: ٥٧].

وفي ذم تشريع غيره، واتخاذه قانوناً قال تعالى: ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾ [المائدة: ٥٠].

وقال تعالى: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ**﴾ [التوبة: ٣١].

---

(١) التحرير والتنوير: ٢٦/ ٢٤٣-٢٤٤.

(٢) إعلام الموقعين: ١/ ٤٨.

نقل المفسرون عن عدي بن حاتم - رضي الله عنه - قال: «أتيت رسول الله ﷺ وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: يا عدي، اطرح هذا الوثن من عنقك، قال: فطرحته، وانتهيت إليه وهو يقرأ في سورة براءة، فقرأ هذه الآية: ﴿**اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ**﴾ [**التوبة**: ٣١]، قال قلت: يا رسول الله، إنا لسنا نعبدهم! فقال: أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتحلونه؟ قال: قلت: بلى! قال: فتلك عبادتهم»[(١)].

وقال تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [**الجاثية**: ١٨].

والحقيقة أن موضوع السيادة في الإسلام كان محل تجاذب بين المفكرين المسلمين وبين فقهاء القانون الوضعي بسبب تأثر كثير منهم بمفهوم السيادة في الغرب، ومحاولة تنزيله على شريعة الإسلام[(٢)]. ذلك أن الغرب كان يعمل بنظرية التفويض الإلهي، ومفادها: أن الحاكم يستمد سلطته مباشرة من الله تعالى، ويشرع للناس قوانينهم وأنظمتهم، وعلى الناس طاعته طاعة مطلقة، وكان هذا الفكر هو الشائع في الغرب قبل الثورة الفرنسية، ثم بالثورة الفرنسية وما أعقبها من ثورات، جاءت نظرية العقد الاجتماعي التي تم بموجبها نقل السيادة من الحاكم الذي يدعي أنه مفوض من الله تعالى إلى مجموع الأمة في الفكر الديمقراطي الرأسمالي، فنقلت السيادة من فرد وهو الحاكم، إلى مجموعة أفراد وهم الشعب فيما يسمى بالعملية الديمقراطية[(٣)].

والحقيقة أنه لم يجترئ أرباب المدرسة العقلية العصرانية من قبل على انتهاك سياج الشريعة لصالح الديمقراطية الغربية، ونقل السيادة منها إلى الشعب، إلا ما كان من

---

(١) رواه الطبري في تفسيره: ١٤/ ٢١٠، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٦/ ١٧٨٤.

(٢) ينظر: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: ٢٠٧-٢٠٨.

(٣) ينظر: النظرية السياسية في الإسلام: ٧٠-٧١.

المتأخرين منهم، ثم من القانونيين الذين يجهلون الشريعة، ثم عمت هذه اللوثة كثيراً من الكتاب والمفكرين والصحفيين بسبب علو الغرب واستكباره، وفرض قيمه على الأمم بالدعاية الإعلامية الخادعة، وبالضغوط السياسية والاقتصادية، وبالقوة العسكرية إن لزم الأمر، كما في مشروع فرض الديمقراطية في العراق وأفغانستان بالاحتلال والقتل.

وهذا التباين في هذا الأصل الكبير له نتائج كثيرة أخطرها اثنان:

١- أنه في النظام الديمقراطي تختار الأمة من يحكمها، ومن يمثلها في المجالس التشريعية والتنفيذية، بغض النظر عن دينه أو عدالته أو أهليته، فمن الممكن أن يحكم الكافر، والمرأة، والفاسق ما دام أنه حصد أكثر الأصوات، وتؤثر الدعاية ورجال المال والإعلام في تسيير عملية الترشيح لصالحهم، وهذا باطل في الإسلام؛ إذ إن لمن يتولى الولاية العظمى أو ما دونها شروط لا بد من توافرها، جاءت بها الشريعة، ورضا الأمة عمن يحكمها أو يمثلها في المجالس الشورية والتنفيذية يكون تالياً لما جاء في الشريعة؛ إذ لا يجوز أصلاً ترشيح من لا تتوافر فيه الشروط الشرعية ولو رضيه أكثر الناس، فضلاً عن انتخابه أو تنصيبه وتوليته.

٢- أن المجالس التشريعية التي انتخبتها الأمة لها الحق في التشريع للناس من دون الله تعالى، بمعنى أن الواجبات والمحرمات تخضع لعملية التصويت:

فالواجب والمشروع قد يمنع الإنسان منه، ويعاقب عليه إذا فعله، كما لو صوتت الأغلبية بمنع الحجاب للمرأة، وحظر التعدد في الزواج، ورتبت عقوبات على ذلك؛ صار ممنوعاً قانوناً، ويعاقب فاعله، مع أن الشريعة شرعته أو أوجبته.

وفي المحرم قد يباح الخمر والزنا وعمل قوم لوط وغير ذلك إذا كانت الأغلبية تؤيد حله، وتنتقل من كونها محرمات تقام الحدود على من يفعلها إلى مباحات يحمي القانون فاعليها، وترعاها الدولة.

وهذا في الواقع يهدم الشريعة من أركانها، ويحول الناس من عبوديتهم لله تعالى إلى عبودية أهوائهم وشهواتهم، والله تعالى يقول: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٣] ونهى سبحانه عن اتباع الهوى في آيات كثيرة فقال: ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] فالحق هو ما جاء به الإسلام، لا ما اختارته أغلبية الناس.

بل إن الله تعالى نهى عن طاعة أهل الهوى؛ لأنهم سبب في ضلال الناس وهلاكهم، وصدهم عن دين الله تعالى، فقال سبحانه: ﴿وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨] وبيَّن أن أهل الأهواء هم أضل الناس فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠].

وللأسف فإن بعض المفكرين المسلمين انزلقوا في هذه الهوة، فزعموا أن السيادة للأمة على غرار ما أوجبه النظام الديمقراطي، مستدلين بالآيات التي يتوجه فيها الخطاب للأمة نحو (يا أيها الذين آمنوا)، و (يا أيها الناس)، باعتبار أن الأمة هي المتلقية للأوامر الربانية المنفذة لها[1].

وهذا غلط فاحش يدل على عدم فهم فكرة السيادة في الفكر الديمقراطي، كما يدل على عدم التفريق بين مشرع القانون ومنفذه.

فالسيادة في الفكر الديمقراطي: هي السلطة الدائمة المطلقة، وصاحب السيادة هو من يملك قدرة تحديد فكرة القانون الصحيحة في الجماعة، وقد يكون شخصاً كالملك، وقد يكون طبقة كما في النظم الأرستقراطية، وقد يكون الأمة كلها كما في

---

(١) ينظر مثلا: نظام الحكم في الإسلام، د. محمد يوسف موسى: ٥٥-٥٦، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، د. عبد الحكيم حسن العيلي: ٢٠٨.

الديمقراطية. والسيادة لا تقبل التنازل عنها، لكن ممارستها يمكن أن تعهد بها الأمة إلى فرد أو مجموعة أفراد، كما أنها لا تقبل التقييد فهي إما أن توجد كاملة دون قيد، وإما ألَّا توجد، وليس هناك أمر وسط بين الحالتين، وتقييد السيادة يعني هدمها[١].

وفي الفكر الديمقراطي مصدر التشريع ومنفذه كلهم بشر، أما في الإسلام فمصدر التشريع الكتاب والسنة، والحاكم منفذ للشريعة، والأمة رقيبة عليه في تنفيذها؛ ولذا لو بدلها أو حاد عنها وجب رده إليها، أو عزله عن إمامة المسلمين.

وفي جواب للدكتور يوسف القرضاوي عن أدلة من رفضوا الديمقراطية بأنها حكم الشعب للشعب، والحاكمية إنما يجب أن تكون لله تعالى.. قال القرضاوي: هو قول غير مسلم؛ فليس يلزم من المناداة بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا ببالهم، وإنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الدكتاتورية المتسلطة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبروت... إلى أن قال: والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية، وخصوصاً إذا وصلت إلى كفر بواح فيه من الله برهان[٢].

وقال القرضاوي: ويمكن إضافة مادة في الدستور صريحة واضحة: إن كل قانون أو نظام يخالف قطعيات الشرع فهو باطل وهو في الواقع تأكيد لا تأسيس[٣].

قلت: هذا جواب لا إقناع فيه؛ إذ إن الديمقراطية نظام للحكم يقوم على منح السيادة للأمة أو لممثلين عنها، وهذا ركنها الأساس، فسلبها هذا الركن -وهو سيادة

---

(١) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: ٢٠٢-٢٠٣.
(٢) من فقه الدولة في الإسلام: ١٣٩.
(٣) المصدر السابق: ١٤١.

الشعب- يخرجها عن كونها ديمقراطية إلى شيء آخر، ودعوى أن المسلم الذي ينادي بالديمقراطية لا يخطر بباله تحويل سلب الشريعة سيادتها -على فرض التسليم به- هو بسبب أن بعض المفكرين المسلمين حشروها في الإسلام، واستدلوا لها بأدلة شرعية، فانطلى ذلك على من يقول بها وهو لا يعلم حقيقتها من عامة الناس، فظنوا أنها من الإسلام بسبب التلبيس عليهم.

وأما مقترح إضافة مادة في الدستور مفادها: أن كل ما يخالف قطعيات الشرع فهو باطل؛ كلام غير صحيح عملياً، وعليه مأخذان:

المأخذ الأول: أن هذا ينافي الديمقراطية أصلاً، فإذا حولت السيادة من الشعب أو من يمثله إلى الشريعة انتفت الديمقراطية.

المأخذ الثاني: أن الاقتصار على القطعيات معناه انتهاك حرمة الشرع في غيرها، والقطعيات قليلة في الشريعة، وأكثرها على غلبة الظن، والعمل به واجب؛ لأنه يفيد العلم.

فتبين بذلك أن اعتماد الديمقراطية نظاماً للحكم، والرضا بها، فيه تجويز لتعطيل أحكام الإسلام كلها أو بعضها، فهذا يلزم من قال بالديمقراطية، وإن حاول بعضهم التخلص منه، كالشيخ القرضاوي الذي قال للخروج من هذا المأزق: لا يلزم إذن من الدعوة إلى الديمقراطية اعتبار حكم الشعب بديلاً عن حكم الله؛ إذ لا تناقض بينهما، ولو كان ذلك لازماً من لوازم الديمقراطية فالقول الصحيح لدى المحققين من علماء الإسلام أن لازم المذهب ليس بمذهب، وأنه لا يجوز أن يكفر الناس أو يفسقوا أخذاً لهم بلوازم مذاهبهم، فقد لا يلتزمون بهذه اللوازم بل قد لا يفكرون فيها بالمرة. اهـ[1].

(١) من فقه الدولة في الإسلام: ١٤١.

والحقيقة أن استدلاله بقاعدة (لازم المذهب ليس بمذهب) بعدم لزوم لوازم الديمقراطية لمن يقول بها غريب جداً؛ لأن العلماء حينما قرروا هذه القاعدة أرادوا الاعتذار لمن جهل لوازم مذهبه، أو مقالته التي قد تكون كفراً وهو يجهل ذلك، فعذروه بالجهل، لكنهم لم يصححوا المذهب الذي لازمه خطأ حتى يحتج القرضاوي بقاعدتهم على أن ما في الديمقراطية مما يناقض الإسلام لا يلزم القائلين بالديمقراطية من المسلمين، وهي زلة في الاستدلال تستكثر على مثله.

والقائلون بالديمقراطية يعلمون لوازمها التي تناقض الشريعة ولا يجهلونها في الغالب، ولكنهم يقولون: لا تلزمنا لوازمها. فنقضوها من حيث أقروا بها.

ومن يجهل لوازم الديمقراطية مما هو مناقض للإسلام فإنه يعذر بجهله، لكن لا يصحح قوله، والشيخ القرضاوي يستدل بهذه القاعدة على تصحيح قوله، وهذا باطل.

ويجلي شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى - هذا المعنى بقوله: فلازم قول الإنسان نوعان:

أحدهما: لازم قوله الحق؛ فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه؛ فإن لازم الحق حق، ويجوز أن يضاف إليه إذا علم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره، وكثير ما يضيفه الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب.

والثاني: لازم قوله الذي ليس بحق، فهذا لا يجب التزامه؛ إذ أكثر ما فيه أنه قد تناقض... ثم إن عرف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره له فقد يضاف إليه، وإلا فلا يجوز أن يضاف إليه قول لو ظهر له فساده لم يلتزمه؛ لكونه قد قال ما يلزمه وهو لم يشعر بفساد ذلك القول[1].

---

(١) القواعد النورانية: ١٢٨.

الأصل الرابع: أن أساس الاختيار في النظم الديمقراطية يعتمد على الأكثرية، فمن حصد أصواتاً أكثر رشح لما تم التصويت عليه، بغض النظر عن أهليته، بينما كان أساس الاختيار في الإسلام هو الأصلح.

والأكثرية ليست ميزاناً صحيحاً حتى يعتمد عليه، وقد جاءت الأكثرية في القرآن محل ذم في كثير من الآيات، قال تعالى: ﴿**وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ**﴾ [**الأنعام**: ١١٦] وقال تعالى: ﴿**وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ**﴾ [**يوسف**: ١٠٣].

والسبب هو ميل العامة إلى ما تهواه نفوسهم، وفي النظم الديمقراطية يجتهد السياسيون ومن وراءهم من رجال المال والأعمال والإعلام في صياغة الرأي العام، وتشكيله بحسب ما يحقق مصالح المتنفذين، فلا يساق العامة في التصويت للأصلح للناس؛ بل يساقون في التصويت إلى من يخدم الرأسماليين والإعلاميين، .

وفي ظل هذا النظام في الانتخاب ينتشر الكذب والفضائح ومحاولة الإيقاع بين المتنافسين على الاقتراع، فبعضهم يكيد لبعض.

بينما في النظام الإسلامي يكون الاختيار للأتقى لله تعالى، والأصلح للناس، ودليل ذلك حديث أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: إذا ضُيِّعَتْ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ، قال: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قال: إذا وُسِّدَ الْأَمْرُ إلى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرْ السَّاعَةَ[1].

وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين[2].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من سئل علما وهو مشتغل في حديثه فأتم حديثه ثم أجاب السائل: ١/ ٣٣، رقم (٥٩).

(٢) رواه ابن أبي عاصم في السنة: ٢/ ٦٢٦، رقم (١٤٦٢)، وصححه الحاكم في المستدرك: ٤/ ١٠٤ رقم (٧٠٢٣) لكن ضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة: ١٠/ ٤٨، رقم (٤٥٤٥).

وقال عمر - رضي الله عنه -: من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولَّى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين[1].

هذا فيما يتعلق بالترشيح والاختيار، أما ما يتعلق بالدستور والتشريع؛ فإن الأكثرية قد تختار إسقاط واجب، أو إباحة محرم؛ لغلبة الهوى، أو انتشار الجهل، وحينئذ يقر ما يخالف الشريعة الربانية، وتنتهك سيادتها باختيار الأكثرية.

وقد أجاب الشيخ القرضاوي على رفض الديمقراطية بسبب اعتمادها على رأي الأكثرية، مع أن الأكثرية مذمومة في القرآن، فقال: وهذا الكلام مردود على قائله وهو قائم على الغلط أو المغالطة؛ فالمفروض أننا نتحدث عن الديمقراطية في مجتمع مسلم أكثره ممن يعلمون ويعقلون ويؤمنون ويشكرون، ولسنا نتحدث عن مجتمع الجاحدين أو الضالين عن سبيل الله، ثم إن هناك أموراً لا تدخل مجال التصويت ولا تعرض لأخذ الأصوات عليها؛ لأنها من الثوابت التي لا تقبل التغيير إلا إذا تغير المجتمع ذاته ولم يعد مسلماً، فلا مجال للتصويت في قطعيات الشرع وأساسيات الدين، وما علم منه بالضرورة، وإنما يكون التصويت في الأمور الاجتهادية التي تحتمل أكثر من رأي، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها[2].

والحقيقة أن جوابه هذا ينطوي على مغالطتين:

الأولى: أن الموافقة على عقد يصوت فيه على الشريعة هو موافقة على انتهاكها ولو لم يقع ذلك الانتهاك، والذي يبيح الزنا أو الربا أو الخمر ولو لم يفعلها أشد إثماً ممن فعلها وهو يقول بتحريمها، فإذا وافق المسلمون على عقد الديمقراطية لزمهم الموافقة على مقتضى العقد، ومقتضاه أن الشريعة خاضعة لتصويت الجمهور.

---

(١) حسن السلوك الحافظ دولة الملوك: ٨٢.

(٢) من فقه الدولة في الإسلام: ١٤٢.

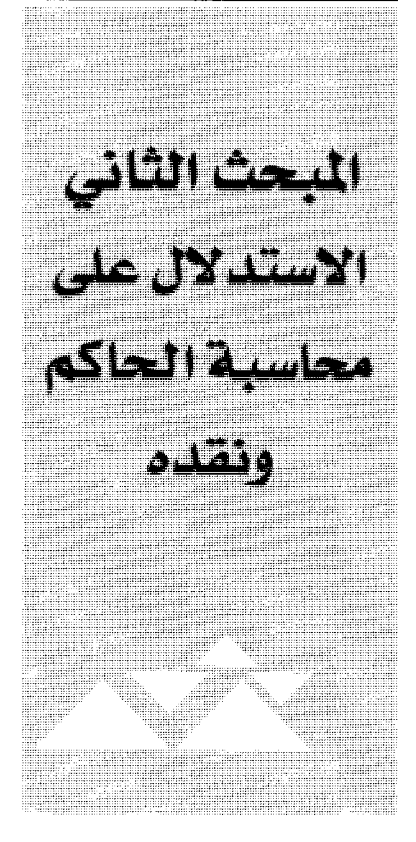
الثانية: أن ادعاء كون العملية الديمقراطية تتم في مجتمع مسلم يعلمون ويعقلون ويشكرون، دعوى باطلة من جهات عدة:

أ- ففي بعض بلاد المسلمين؛ بل في أكثرها طوائف من غير المسلمين سواء أكانوا كتابيين أم باطنيين، وفيهم أيضا علمانيون ويساريون، فإذا شكلوا تحالفات بينهم مع أهل الأهواء من المسلمين كانوا أكثرية تؤثر في مجرى التصويت ضد الشريعة أو شيء منها.

ب- إن أكثر المسلمين من العامة الذين تؤثر فيها الدعاية المضللة، وما على من أرادوا إسقاط واجب، أو إباحة محرم، إلا شراء مشايخ ممن يشترون بعهد الله تعالى وأيمانهم ثمناً قليلاً ليبيحوا لهم ما أرادوا، مع بث دعايات مغرضة ضد أهل الحق؛ ليتحول الرأي العام إلى رأي من يحركونه.

ج- إن كثيراً من المسلمين ينساقون خلف شهواتهم وأهوائهم، فيصوتون لإباحة محرم بدافع الشهوة والهوى.





وفيه مطلبان مطالب:

المطلب الأول: الإخلال بعقد الإمامة.

المطلب الثاني: المعارضة السياسية وتوابعها.



المبحث الثاني
الاستدلال على محاسبة الحاكم ونقده

الأصل في الإسلام أن الإمامة عقد بين الحاكم والمحكوم؛ ولذا يسمونها عقد الإمامة[1]، وذلك قبل أن يعرفها فلاسفة الثورة الفرنسية، وقبل أن يقررها جان جاك روسو في كتابه (العقد الاجتماعي) الذي يعدونه في الغرب إنجيل الثورة الفرنسية.

ولذا كان رضا الأمة فيها معتبراً؛ لأن العقود لا تكون إلا بالتراضي، لكن يستحيل أن ترضى الأمة كلها عن شخص فكان رضا من يمثلها من أهل الحل والعقد كافياً في صحة عقدها، ودليل الرضا قول عمر - رضي الله عنه -: من بَايَعَ رَجُلاً من غَيْرِ مَشُورَةٍ من الْمُسْلِمِينَ فلا يتابع هو ولا الذي تابعه تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلا[2].

---

(١) ينظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ٢١-٢٢، والأحكام السلطانية للماوردي: ٨-٩، وتمهيد الأوائل: ٤٦٧، وتحفة الأمراء: ٧٨، والفصل في الملل والأهواء والنحل: ٤/ ١٢٩، وغياث الأمم: ٤٦، ومآثر الأناقة: ٥.
وسماها عقد الإمامة من المفسرين: الرازي في تفسيره: ٤/ ٣٩، والقرطبي: ١/ ٢٦٩، والنيسابوري: ١/ ٣٨٨، وابن كثير: ١/ ٧٣، وابن عادل: ٢/ ٤٥٧، وابن عاشور: ١/ ٧٠٧، والشنقيطي: ١/ ٣٢.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت: ٦/ ٢٥٠٥، رقم (٦٤٤٢). قال ابن بطال في شرح البخاري: ٨/ ٤٦٦: وقوله: تغرة أن يقتلا، قال أبو عبيد: التغرة: التغرير، يقال: غررت بالقوم تغريراً وتغرة، وكذلك يقال فى المضاعف خاصة، كقولك: حللت اليمين تحليلا وتحلة، وإنما أراد عمر أن فى بيعتهما تغريراً بأنفسهما للقتل وتعرضاً له فنهاهما عنه، وأمر ألا يؤمَّر واحد منهم لئلا يطمع فى ذلك، فيفعل هذا الفعل. اهـ.

قال الماوردي - رحمه الله تعالى -: وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار، لكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا؛ لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد[1].

وكان معنى التعاقد في الإمامة مستقراً عند العلماء والخلفاء، ومن ذلك أن أبا مسلم الخولاني - رحمه الله تعالى - دخل على معاوية - رضي الله عنه - وقال: السلام عليك أيها الأجير، فقال الناس: الأمير يا أبا مسلم، ثم قال: السلام عليك أيها الأجير، فقال الناس: الأمير، فقال معاوية: دعوا أبا مسلم هو أعلم بما يقول[2].

---

(١) الأحكام السلطانية ٨.

(٢) رواه أبو نعيم في الحلية: ٢/ ١٢٥، وفي فضيلة العادلين: ١٦٦، وابن عساكر في تاريخ دمشق: ٢٧/ ٢٢٣.

المطلب الأول
الإخلال بعقد الإمامة

إذا انعقدت له الإمامة بالشورى، أو نالها بالوراثة، أو تغلب عليها حتى صار إماماً؛ لزمه هو ورعيته الوفاء بمقتضى عقد الإمامة؛ إذ يجب على المتعاقدين -الحاكم والمحكوم- الوفاء بالعقد لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] فالحاكم يجب عليه الحكم في الرعية بالعدل، والمحكوم يجب عليه السمع والطاعة، وقد جمع الله تعالى حق الراعي والرعية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٨ - ٥٩].

قال علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: حق على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك، فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا[1].

(١) تفسير البغوي: ١/ ٤٤٤، وتفسير الرازي: ١٠/ ١١٥، وتفسير الخازن: ١/ ٥٥١، وغرائب القرآن للنيسابوري: ٢/ ٤٣٤، وتفسير ابن عاشور: ٥/ ٩٦ .

وساق الطبري - رحمه الله تعالى - جملة من الروايات في الآية ثم قال: وأولى هذه الأقوال بالصواب في ذلك عندي، قول من قال: هو خطاب من الله إلى ولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولوا أمره في فيئهم وحقوقهم، وما ائتمنوا عليه من أمورهم، بالعدل بينهم في القضية، والقسم بينهم بالسوية. يدل على ذلك ما وعظ به الرعية في: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ فأمرهم بطاعتهم، وأوصى الراعي بالرعية، وأوصى الرعية بالطاعة(١).

وقال القرطبي - رحمه الله تعالى -: هذه الآية من أمهات الأحكام تضمنت جميع الدين والشرع... والأظهر في الآية أنها عامة في جميع الناس فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات في قسمة الأموال، ورد الظلامات، والعدل في الحكومات(٢).

ثم قال بعد ذلك: لما تقدم إلى الولاة في الآية المتقدمة وبدأ بهم فأمرهم بأداء الأمانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل، تقدم في هذه الآية إلى الرعية فأمر بطاعته عز وجل أولاً، وهي امتثال أوامره، واجتناب نواهيه، ثم بطاعة رسوله ثانياً فيما أمر به ونهى عنه، ثم بطاعة الأمراء ثالثاً(٣).

وإذا أخل أحد الرعية بمقتضى عقد البيعة عوقب بما يناسب مخالفته، وقد تصل عقوبته إلى القتل؛ وذلك بأن ينزع يداً من طاعة، ويفارق الجماعة، أو يدعو لنفسه، والحجة في ذلك قول النبي ﷺ: مَنْ بَايَعَ إِمَاماً فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إن اسْتَطَاعَ فَإِنْ جاء آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الْآخَرِ(٤)، وقوله ﷺ: إذا بُويِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ

---

(١) تفسير الطبري: ٨/ ٤٩٢.

(٢) تفسير القرطبي: ٥/ ٢٥٥.

(٣) المصدر السابق: ٥/ ٢٥٩.

(٤) رواه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما -: مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول: ٣/ ١٤٧٢: رقم (١٨٤٤).

فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا[1].

قال القرطبي - رحمه الله تعالى -: وإذا بويع لخليفتين فالخليفة الأول وقتل الآخر، واختلف في قتله هل هو محسوس أم معنى فيكون عزله قتله وموته؟ والأول أظهر[2].

وهذا الحكم وإن بدا شديداً فإن فيه مصلحة عامة للأمة، بجمع الكلمة، وحفظ الأمن، لأن التنافس على السلطة شديد بسبب ما في النفوس من حب الجاه والشرف، وهذا التنافس يؤدي إلى الاحتراب فيزول الأمن والاستقرار.

وأما إن أخلَّ الإمام بمقتضى عقد الإمامة، فلا تخلو مخالفته من حالين:

الحال الأولى: أن يكفر الإمام؛ فالحكم أن الكافر لا تنعقد له البيعة ابتداء، وإن طرأ عليه الكفر بطل عقدها، ومن الكفر ترك الصلاة، فلو تركها بطل عقد البيعة له. ودل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع:

١- قال الله تعالى: ﴿ **وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً** ﴾ [**النساء**: ١٤١] وأي سبيل أعظم من سبيل الإمامة[3].

٢- حديث عُبَادَةَ بن الصَّامِتِ - رضي الله عنه - قال: دَعَانَا النبي ﷺ فَبَايَعْنَاهُ فقال فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا على السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ في مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا وَأَلَّا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إلا أَنْ تَرو كُفْراً بَوَاحاً عِنْدَكُمْ من اللَّهِ فيه بُرْهَانٌ[4].

---

(١) رواه من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -: مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين: ٣/ ١٤٨٠، رقم (١٨٥٣).

(٢) تفسير القرطبي: ١/ ٢٧٢.

(٣) الإمامة للدميجي: ٤٦٨.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أمورا تنكرونها: ج ٦ ص ٢٥٨٨: رقم (٦٦٤٧) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير المعصية وتحريمها في المعصية: ٣/ ١٤٧٠، رقم (١٧٠٩).

٣- عن عَوْفِ بن مَالِكٍ - رضي الله عنه - عن رسول الله ﷺ قال: خِيَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عليهم، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قِيلَ: يا رَسُولَ الله، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فقال: لَا، ما أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ، وإذا رَأَيْتُم من وُلَاتِكُمْ شيئا تَكْرَهُونَهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ ولا تَنْزِعُوا يَداً من طَاعَةٍ[1].

٤- عن أُمِّ سَلَمَةَ - رضي الله عنها -: أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قال: سَتَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ فَمَنْ عَرَفَ بَرِئَ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ وَلَكِنْ من رضي وَتَابَعَ، قالوا: أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟ قال: لَا، ما صَلَّوْا[2].

٥- حديث أُمِّ الْحُصَيْنِ الأَحْمَسِيَّةِ - رضي الله عنها -: أنها سَمِعَتْ النبي ﷺ يَخْطُبُ في حَجَّةِ الْوَدَاعِ وهو يقول: وَلَوْ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّه فَاسْمَعُوا له وَأَطِيعُوا. وفي رواية لأحمد: قالت - رضي الله عنها -: رأيت رَسُولَ الله ﷺ في حَجَّةِ الْوَدَاعِ يَخْطُبُ على الْمِنْبَرِ عليه بُرْدٌ له قَدِ الْتَفَعَ بِهِ من تَحْتِ إِبْطِهِ، قالت: أنا انظر إلى عَضَلَةِ عَضُدِهِ تَرْتَجُّ فَسَمِعْتُهُ يقول: يا أَيُّهَا الناس، اتَّقُوا الله وان أُمِّرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حبشي مُجَدَّعٌ فَاسْمَعُوا له وَأَطِيعُوا ما أَقَامَ فِيكُمْ كِتَابَ الله عز وجل[3].

قال القاضي عياض - رحمه الله تعالى -: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها، وهذا محل إجماع[4].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم: ٣/ ١٤٨١، رقم (١٨٥٥).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم ما صلوا: ٣/ ١٤٨٠، رقم (١٨٥٤).

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير المعصية، وتحريمها في المعصية: ٣/ ١٤٦٨، رقم (١٨٣٨)، والرواية الثانية لأحمد في المسند: ٦/ ٤٠٢.

(٤) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٢٩، وتفسير ابن عرفة: ١/ ٤١٣، وتفسير القرطبي: ١/ ٢٧٢.

ونقل ابن حجر - رحمه الله تعالى - عن ابن التين - رحمه الله تعالى - قوله: وقد أجمعوا أنه - أي الخليفة - إذا دعا إلى كفر أو بدعة أنه يقام عليه . . . ثم تعقبه في البدعة فقال: وما ادعاه من الإجماع على القيام فيما إذا دعا الخليفة إلى البدعة مردود إلا إن حمل على بدعة تؤدي إلى صريح الكفر وإلا فقد دعا المأمون والمعتصم والواثق إلى بدعة القول بخلق القرآن وعاقبوا العلماء من أجلها بالقتل والضرب والحبس وأنواع الإهانة ولم يقل أحد بوجوب الخروج عليهم بسبب ذلك[1].

وقال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: ينعزل بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوي على ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض[2].

الحال الثانية: أن يفسق الإمام أو يظلم؛ فإن أمكن استبدال غيره به بلا فتنة ولا قتال فعلوا ذلك، كما لو تولى ذلك أهل الحل والعقد، وإلا فالحكم أنه لا ينفسخ عقد البيعة في حقه، ويجب الاحتساب عليه لرده عن فسقه وظلمه.

قال أبو حامد الغزالي - رحمه الله تعالى -: والإمام لا ينعزل بالفسق على الأصح للمصلحة، ولكن إن أمكن الاستبدال به من غير فتنة فعله أهل الحل والعقد[3].

وقال النووي - رحمه الله تعالى -: الإمام الأعظم لا ينعزل بالفسق على الصحيح[4].

وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿**قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ [**البقرة**: ١٢٤] نقل الرازي عن الجمهور من الفقهاء والمتكلمين أن

---

(١) فتح الباري: ١٣/ ١١٦.

(٢) المصدر السابق: ١٣/ ١٢٣.

(٣) الوسيط: ٤/ ٤٨٤.

(٤) روضة الطالبين: ٧/ ٦٤، وانظر: فتح الباري لابن حجر: ١٣/ ٨.

الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له، واختلفوا في أن الفسق الطارئ هل يبطل الإمامة أم لا[١]؟

وقال القرطبي - رحمه الله تعالى -: والذي عليه الأكثر من العلماء أن الصبر على طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء، وانطلاق أيدي السفهاء، وشن الغارات على المسلمين، والفساد في الأرض[٢].

وقال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: وقد صرح كبار النظار من علماء الأصول بأن السلطة في الإسلام للأمة يتولاها أهل الحل والعقد الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة، ويعزلونهم، إذا اقتضت المصلحة عزلهم[٣].

ودليل الصبر حديث ابن عَبَّاس - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: من رَأَى من أَمِيرِهِ شيئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عليه فإنه من فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْراً فَمَاتَ إلا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً[٤].

قال العيني - رحمه الله تعالى -: فيه دليل على أن السلطان لا ينعزل بالفسق والظلم، ولا تجوز منازعته في السلطنة بذلك[٥].

ولكن يجب على أفراد الأمة وخاصة العلماء وذوي الشأن والمقربين منه الاحتساب عليه لتقويمه، ورده عن فسقه وظلمه، وذلك بأمور:

---

(١) التفسير الكبير: ٤/ ٣٩، وينظر: تفسير غرائب القرآن: ١/ ٣٨٨.
(٢) تفسير القرطبي: ٢/ ١٠٩، وينظر: تفسير ابن عرفة: ١/ ٤١٣.
(٣) تفسير المنار: ١١/ ٢١٨.
(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: سترون بعدي أمورا تنكرونها: ٦/ ٢٥٨٨، رقم (٦٦٤٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال: ٣/ ١٤٧٧، رقم (١٨٤٩).
(٥) عمدة القاري: ٢٤/ ١٧٨.

أولاً: أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر؛ لعموم الأدلة على ذلك؛ ولورودها خصوصاً في أحاديث البيعة، كما في حديث عُبَادَةَ بن الصَّامِت قال بَايَعْنَا رَسُولَ الله ﷺ على السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ في الْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَأَلَّا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ وَأَنْ نَقُومَ أو نَقُولَ بِالْحَقِّ حَيْثُمَا كنا لَا نَخَافُ في اللَّهِ لومه لَائِمٍ[1].

قال محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى -: وجملة القول أن العلماء اتفقوا على وجوب الخروج على الإمام بالكفر، واختلفوا في الظلم والفسق؛ لتعارض الأدلة، ومنها سد ذريعة الفتنة، والتحقيق المختار أن على الأفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروطهما دون الخروج على ولي الأمر بالقوة، وأما أهل الحل والعقد فيجب عليهم ما يرون فيه المصلحة الراجحة حتى القتال[2].

ثانياً: بذل النصيحة له؛ لعموم قول الله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: ٣] وفي خصوص بذل النصيحة للإمام حديث تَمِيم الدَّارِيِّ أَنَّ النبي ﷺ قال: الدِّينُ النَّصِيحَةُ قُلْنَا لِمَنْ؟ قال لله وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ ولأئمة الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ[3].

قال الطرطوشي - رحمه الله تعالى -: والنصيحة للأئمة: معاونتهم على ما تكلفوا القيام به في تنبيههم عند الغفلة وإرشادهم عند الهفوة، وتعليمهم عندما جهلوا، وتحذيرهم ممن يريد السوء بهم، وإعلامهم بأخلاق عمالهم وسيرتهم في

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الناس الإمام: ٦/ ٢٦٣٣، رقم (٦٧٧٤) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير المعصية وتحريمها في المعصية: ٣/ ١٤٧٠، رقم (١٧٠٩).

(٢) الخلافة: ٣٣.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة: ١/ ٧٤، رقم (٥٥).

الرعية، وسد خلتهم عند الحاجة، ونصرتهم في جمع الكلمة عليهم، ورد القلوب النافرة إليهم[1].

وعن أبي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: إن اللهِ يَرْضَى لَكُمْ ثَلاَثاً وَيَسْخَطُ لَكُمْ ثَلاَثاً يَرْضَى لَكُمْ أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا وأن تُنَاصِحُوا من ولاءه الله أَمْرَكُمْ وَيَسْخَطُ لَكُمْ قِيلَ وقال وَإِضَاعَةَ الْمَالِ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ[2].

ثالثاً: الصبر عليه؛ لقول النبي ﷺ: سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً فَاصْبِرُوا حتى تَلْقَوْنِي[3] وعن أُسَيْدِ بن حُضَيْر أَنَّ رَجُلاً من الأَنْصَار خَلَا بِرَسُولِ الله ﷺ فقال: ألا تَسْتَعْمِلُنِي كما اسْتَعْمَلْتَ فُلَاناً؟ فقال: إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً فَاصْبِرُوا حتى تَلْقَوْنِي على الْحَوْضِ[4].

وجمهور السلف من الصحابة والتابعين عملوا بذلك؛ فكانوا يصبرون على ما يرون من ظلم الولاة وفسقهم، ويحتسبون عليهم، ويبذلون النصح لهم. وكان احتسابهم على الولاة منه ما هو في السر بين الوالي والمحتسب عليه، ومنه ما يكون علانية بحسب ما تتحقق به المصلحة، ويدرأ به المنكر، ولا يترتب عليه مفسدة أعظم، واحتسابهم على الولاة لإصلاحهم كثير جداً في كتب الحديث والتراجم والتاريخ وغيرها، ومن ذلك:

١ - احتساب كَعْب بن عُجْرَةَ - رضي الله عنه - فإنه دخل الْمَسْجِدَ وَعَبْدُ الرحمن ابن أُمِّ الْحَكَمِ يَخْطُبُ قَاعِداً فقال: انْظُرُوا إلى هذا الْخَبِيثِ يَخْطُبُ قَاعِداً، وقال الله

---

(١) سراج الملوك: ٦٥، وينظر تفسير القرطبي: ٨/ ٢٢٧.

(٢) رواه أحمد في المسند: ٢/ ٣٦٧، رقم (٨٧٨٥)، وصححه ابن حبان: ٨/ ١٨٢، رقم (٣٣٨٨).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المساقاة، باب القطائع: ٢/ ٨٣٧، رقم (٢٢٤٧).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم: ٣/ ١٤٧٤، رقم (١٨٤٥).

تَعَالَى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة: ١١][1].

قال النووي - رحمه الله تعالى -: هذا الكلام يتضمن إنكار المنكر، والإنكار على ولاة الأمور إذا خالفوا السنة[2].

٢- عن عُمَارَةَ بن رُؤَيْبَةَ - رحمه الله تعالى - قال: رَأَى بِشْرَ بن مَرْوَانَ على الْمِنْبَرِ رَافِعاً يَدَيْهِ، فقال: قَبَّحَ الله هَاتَيْنِ الْيَدَيْنِ، لقد رأيت رَسُولَ الله ﷺ ما يَزِيدُ على أَنْ يَقُولَ بيده هَكَذَا وَأَشَارَ بِإِصْبَعِهِ الْمُسَبِّحَةِ[3].

٣- عن طَارِقِ بن شِهَابٍ - رحمه الله تعالى - قال: أَوَّلُ من بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يوم الْعِيدِ قبل الصَّلَاةِ مَرْوَانُ، فَقَامَ إليه رَجُلٌ فقال: الصَّلَاةُ قبل الْخُطْبَةِ، فقال: قد تُرِكَ ما هنا لك، فقال أبو سَعِيدٍ الخدري: أَمَّا هذا فَقَدْ قَضَى ما عليه، سمعت رَسُولَ الله ﷺ يقول: من رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بيده فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ[4].

٤- قال سفيان الثوري - رحمه الله تعالى -: أدخلت على المهدي بمنى فلما سلمت عليه بالإمرة قال لي: أيها الرجل، طلبناك فأعجزتنا فالحمد لله الذي جاء بك، فارفع إلينا حاجتك، فقلت: قد ملأت الأرض ظلماً وجوراً فاتق الله، وليكن منك في ذلك عبرة، قال: فطأطأ رأسه ثم رفعه، وقال: أرأيت إن لم أستطع رفعه! قلت: تخليه وغيرك[5].

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً﴾: ٢/ ٥٩١، رقم (٨٦٤).

(٢) شرح مسلم: ٦/ ١٥٢.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة: ٢ ص ٥٩٥، رقم (٨٧٤)

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان: ٢/ ٥٩٥، رقم (٨٧٤)

(٥) حلية الأولياء: ٧/ ٤٤-٤٥.

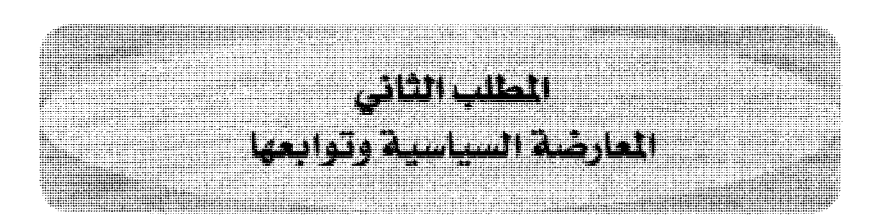
٥- القاضي منذر بن سعيد البلوطي - رحمه الله تعالى -، قال ابن عفيف - رحمه الله تعالى -: من أخباره المحفوظة: أن أمير المؤمنين عمل في بعض سطوح الزهراء قبة بالذهب والفضة وجلس فيها ودخل الأعيان فجاء منذر بن سعيد فقال له الخليفة كما قال لمن قبله: هل رأيت أو سمعت أن أحداً من الخلفاء قبلي فعل مثل هذا؟ فأقبلت دموع القاضي تتحدر ثم قال: والله ما ظننت يا أمير المؤمنين أن الشيطان يبلغ منك هذا المبلغ أنْ أنزلك منازل الكفار، قال: لمَ؟ فقال: قال الله عز وجل: ﴿ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ... ﴾ [الزخرف: ٣٣] إلى قوله تعالى: ﴿ وَالْآخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [الزخرف: ٣٥] فنكس الناصر رأسه طويلاً ثم قال: جزاك الله عنا خيراً وعن المسلمين، الذي قلت هو الحق، وأمر بنقض سقف القبة[١].

رابعاً: الدعاء بصلاحه؛ لأن في صلاح الأئمة صلاح البلاد والعباد، وفي فسادهم فسادها، قال ابن المبارك - رحمه الله تعالى -: من قال: الصلاة خلف كل بر وفاجر، والجهاد مع كل خليفة، ولم ير الخروج على السلطان بالسيف، ودعا لهم بالصلاح فقد خرج من قول الخوارج أوله وآخره[٢].

وقال أبو بكر الإسماعيلي - رحمه الله تعالى -: ويرون جهاد الكفار معهم وإن كانوا جورة، ويرون الدعاء لهم بالإصلاح والعطف إلى العدل[٣].

وقال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: ولهذا كان السلف - كالفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل وغيرهما - يقولون: لو كان لنا دعوة مجابة لدعونا بها للسلطان[٤].

(١) المصدر السابق: ١٦/ ١٧٧.
(٢) شرح السنة للبربهاري: ٥٧، وطبقات الحنابلة لأبي يعلى: ٢/ ٤٠.
(٣) اعتقاد أئمة الحديث: ٧٥.
(٤) السياسة الشرعية: ١٢٩.



المطلب الثاني
المعارضة السياسية وتوابعها

أفرز الفكر الغربي الديمقراطي طرقاً للاعتراض على الدولة ورجالاتها لم تكن معروفة في الإسلام، مثل المعارضة السياسية، التي هي اعتراض على سياسات الدولة، وتفرز المعارضة إضرابات واعتصامات ومظاهرات وثورات.

والمعارضة مأخوذة من اعتراض أشخاص على الدولة؛ ولذا تسمى المعارضة، وفي اللغة الاعتراض: المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناء أو غيره منع السابلة من سلوكه[1].

وفي مصطلح السياسة: المعارضة: الأشخاص والجماعات والأحزاب التي تكون معادية كلياً أو جزئياً لسياسة الحكومة[2]، وقيل: المعارضة هي الحق الجماعي في المناقشة والتقويم لسلوك السلطة السياسية[3].

---

(١) القاموس المحيط: ٦٤٦.

(٢) موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي: ١/ ٦٢٣.

(٣) المعارضة السياسية وضوابطها في الشريعة الإسلامية: ٧.

وينتج عن المعارضة جملة أمور أهمها:

١- الإضراب، يقال في اللغة: أضرب فلان عن الأمر، إذا كف، وهو من الكف، كأنه أراد التبسط فيه ثم أضرب، أي أوقع بنفسه ضرباً فكفها عما أرادت[١].

وفي العرف السياسي: الكف عن عمل ما[٢] ومنه: إضراب السجين عن الطعام لطلب ما، وإضراب العمال عن العمل لرفع أجورهم ونحو ذلك.

٢- المظاهرة وهي المعاونة كما ذكر الراغب، وساق جملة من الآيات الدالة على ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ﴾ [الممتحنة: ٩] أي: عاونوا، وقوله تعالى: ﴿وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ﴾ [التحريم: ٤] أي: تعاونا عليه، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ﴾ [القصص: ٨٦] أي: معيناً[٣].

أما في الاصطلاح المعاصر فالمظاهرة هي: إعلان رأي أو إظهار عاطفة في صورة جماعية[٤].

٣- الاعتصام، وهو ملازمة مكان والامتناع عن مبارحته، قال ابن فارس: العين والصاد والميم أصل واحد صحيح يدل على إمساك ومنع وملازمة[٥].

ومنه اعتصام الطلبة ونحوهم بمعهدهم لا يعملون ولا يخرجون حتى يجابوا إلى ما طلبوا[٦].

---

(١) مقاييس اللغة: ٣/ ٣٩٩.
(٢) المعجم الوسيط: ١/ ٥٣٧.
(٣) المفردات في غريب القرآن: ٥٤١، وانظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ٢/ ١١.
(٤) المعجم الوسيط: ٢/ ٥٧٨.
(٥) مقاييس اللغة: ٤/ ٣٣١، وبصائر ذوي التمييز: ٤/ ٧٢.
(٦) المعجم الوسيط: ٢/ ٦٠٥.

وبما أن المعارضة السياسية وما يتبعها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات جديدة على المسلمين، وهي من إفرازات الفكر السياسي الحديث؛ فإن العلماء والمفكرين اختلفت أحكامهم عليها، ويمكن حصر اختلافهم فيها في أقوال ثلاثة:

القول الأول: القول بجوازها.

القول الثاني: القول بتحريمها.

القول الثالث: التفصيل في ذلك؛ فإن كان نظام البلد يسمح بها فهي جائزة، وإن كان نظام البلد يمنع منها فهي غير جائزة.

وإليك التفصيل في هذه الأقوال مع أدلتها ومناقشتها:

أولاً: القول الأول وأدلته: يرى أصحاب هذا القول أن المعارضة السياسية وما يتبعها من وسائل للاحتساب السياسي على الحاكم هي صحيحة ومشروعة، قد دلت عليها أدلة كثيرة من الشريعة، ومنهم من جعلها واجباً كفائياً؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

قال ظفر القاسمي: فإذا كان نقد الحاكم مستحيلاً على الناس جميعاً فلا بد من وجود فئة تهتم بهذا الأمر الخطير في حياة الأمم، فعلى هذا تكون المعارضة واجبة في الإسلام لقوله (ولتكن) فقد ورد بصيغة الأمر، والأمر للوجوب[1].

وقد استدل لهذا القول بأدلة هي[2]:

---

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٢/ ١٠٢. ووضع فهمي هويدي في كتابه: الإسلام والديمقراطية؛ فصلا بعنوان: المعارضة حق وواجب أيضاً: ٨٦، واستدل له بآيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) ينظر: الإسلام والديمقراطية لفهمي هويدي: ٨٦-٨٩، والحرية السياسية في الإسلام: ٢٥٦-٢٦٢، والمعارضة السياسية وضوابطها في الشريعة الإسلامية: ٨-٣٦، وأصول المعارضة السياسية في الإسلام: ٤٧-٤٩، والمعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق: ١٦٠-١٩٣.

الدليل الأول: ما جاء في القرآن من أدلة تدل على اختلاف الناس في تفكيرهم، وتنوع اجتهاداتهم، وأن هذا الاختلاف من طبيعتهم، وحينئذ لا بد أن تكون ثمة معارضة نتيجة لاختلافهم، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢] وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨].

وهذا الدليل ضعيف من جهة دلالته؛ لأن الله تعالى حين قدر على المسلمين الاختلاف فإنه سبحانه أمرهم باجتماع الكلمة، ونبذ الخلاف ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقال ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

فالخلاف -وإن كان سنة كونية- لا يصح أن يجعل حاكماً على الأمر الشرعي، والأمر الشرعي واضح في نبذ التفرق والاختلاف، وتعمد المعارضة -بلا موجب شرعي يوجب ذلك- يعارض اجتماع الكلمة.

الدليل الثاني: جميع ما ورد في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ووجوب إزالة المنكر، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١] وقول النبي ﷺ: «من رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَراً فَلْيُغَيِّرْهُ بيده فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لم يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الإِيمَانِ»[1] وقول النَّبِي ﷺ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَاباً مِنْ

---

(١) رواه من حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -: مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإيمان: ١/ ٦٩، رقم (٤٩).

عِنْدِهِ، ثُمَّ لَتَدْعُنَّهُ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ[1].

وهذه النصوص عامة تشمل منكرات الحكام فمن دونهم، وهي عامة في إنكار ما تنتهك به حرمة الدين، وفي إنكار المظالم التي تقع على الناس.

وقد جاءت أدلة خاصة في الإنكار على الحكام وأقوياء الناس، ومنها:

١- أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ الله ﷺ وقد وَضَعَ رِجْلَهُ في الْغَرْزِ: «أي الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟ قال: كَلِمَةُ حَقٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ»[2].

٢- حديث عَدِيَّ بْنَ عميرة الْكِنْدِيَّ - رضي الله عنه - قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «إِنَّ اللهَ لَا يُعَذِّبُ الْعَامَّةَ بِعَمَلِ الْخَاصَّة، حَتَّى يَرَوْا الْمُنْكَرَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ، وَهُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يُنْكِرُوهُ فَلَا يُنْكِرُوهُ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، عَذَّبَ اللهُ الْخَاصَّةَ وَالْعَامَّةَ»[3].

٣- حديث عبد الله بن مَسْعُودٍ - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: والله لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عن الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذُنَّ على يَدَيْ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرُنَّهُ على الْحَقِّ أَطْراً وَلَتَقْصُرُنَّهُ على الْحَقِّ قَصْراً[4].

٤- حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: سيد الشهداء يوم القيامة حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فنهاه وأمره فقتله[5].

---

(١) رواه من حديث حذيفة - رضي الله عنه -: الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقال: حديث حسن: ٤/ ٤٦٨، رقم (٢١٦٩).

(٢) سبق تخريجه، في الفصل الأول من الرسالة، تذكر رقم الصفحة إذا ضمت الرسالة ورقمت جميعاً

(٣) رواه أحمد في المسند: ٤/ ١٩٢، رقم (١٧٧٥٦)، والبغوي في تفسيره: ٢/ ٢٤١، وحسن إسناده ابن حجر في فتح الباري: ١٣/ ٤.

(٤) رواه أبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي: ٤/ ١٢١، رقم (٤٣٣٦) والطبري في تفسيره: ٦/ ٣١٨، وابن أبي حاتم في تفسيره: ٤/ ١١٨١، رقم (٦٦٦١).

(٥) رواه من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -: الطبراني في المعجم الأوسط: ٤/ ٢٣٨، والجصاص في أحكام القرآن: ٢/ ٣٢١.

ورواه من حديث جابر - رضي الله عنه -: الحاكم في المستدرك، وقال: صحيح الإسناد: ٢/ ١٣٠.

فهذه الأحاديث تدل صراحة على فضيلة الإنكار على أقوياء الناس وظلمتهم، وتجعل ذلك من أعظم الجهاد. والاعتصامات، والإضرابات، والمظاهرات صور من صور رفض المنكر، سواء أكان هذا المنكر متعلقاً بأمر ديني كإباحة الزنا أو الخمر أو مظاهرة المشركين على المسلمين أو نحو ذلك، أم كان المنكر في أمر دنيوي يتعلق ببخس الناس حقوقهم، والاعتداء على أموال الناس أو أعراضهم، أو نحو ذلك.

يقول فهمي هويدي: تلك النصوص الشرعية، والتوجيهات المبكرة أرست في الوعي الإسلامي ما يمكن أن نسميه ثقافة المعارضة الأمر الذي فتح الباب واسعاً لممارسات لا حد لها، كان العلماء رموز النخبة خلالها هم قادة المعارضة في أزمنة متتالية[1].

وهذا هو أقوى دليل على المعارضة، وقد يتعقب عليه بإظهار الفروق بين المعارضة والنهي المنكر، وكذلك ما قد يترتب على المعارضة من مفاسد مظنونة قد ترجح بمنكر السلطة، والمنكر لا يجوز إزالته إن كان سيخلفه منكر أشد منه.

الدليل الثالث: الأدلة الدالة على الشورى، فلولا السماح بالمعارضة لما شرعت الشورى؛ ولكان الرأي واحداً، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وقال تعالى: في مدح المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] وكان النبي ﷺ كثيراً ما يقول: أشيروا علي أيها الناس، ومن ذلك خروجه يوم بدر[2].

وهذا متعقب بأنه ليس بلازم، خاصة عند من يقول بأن الشورى مستحبة وليست واجبة، وكذلك من يقول الشورى معلمة وليست ملزمة.

---

(١) الإسلام والديمقراطية: ٨٩.

(٢) ينظر: سيرة ابن هشام: ٣/ ١٦٢، وتفسير الطبري: ٩/ ١٨٥.

الدليل الرابع: حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لما أسلم قال للنبي ﷺ: يا رسول الله، ألسنا على الحق إن متنا وإن حيينا؟ قال: بلى. والذي نفسي بيده إنكم على الحق إن متم وإن حييتم، قال: ففيم الاختفاء والذي بعثك بالحق، لتخرجن فأخرجناه في صفين، حمزة في أحدهما، وأنا في الآخر، له كديد ككديد الطحين، حتى دخلنا المسجد، قال: فنظرت إلى قريش وإلى حمزة فأصابتهم كآبة لم يصبهم مثلها فسماني رسول الله ﷺ يومئذ الفاروق وفرق الله به بين الحق والباطل[1].

فالرسول ﷺ خرج بالصحابة في مظاهرة؛ لإظهار قوة المسلمين، وكثرة عددهم بعد إلحاح الصحابة على ذلك، وهذا تعبير عن رأيهم، أو عن معتقدهم، فقد رأوا أنها أنسب وسيلة للتعبير عن الرأي إذ ذاك، ولقد حققت هذه المظاهرة هدفها، وهو إعلان هويتهم، وتعريف قريش بهم وبقوتهم، ولفت الأنظار إليهم، ومن خلال إظهار القوة، فإن الضغط على المسلمين سوف يقل نوعاً ما.

وهذا الدليل - مع ضعف سنده - ففيه ضعف من جهة الاستدلال من وجهين:

الأول: أن المسلمين خرجوا ضد كفار، فلا يصح الاستدلال به في المظاهرة على حاكم مسلم؛ لاختلاف المحل.

الثاني: أن المظاهرة خروج جماعة تعبر عن رفضها لأمر من الأمور، والنبي ﷺ وأصحابه خرجوا لإعلان وجودهم، واعتزازهم بدينهم، فمستمسك الاستدلال به فيه ضعف.

---

(١) رواه أبو نعيم في الحلية: ١/ ٤٠، وابن عساكر في تاريخ دمشق: ٤٤/ ٣١، وابن الجوزي في كشف المشكل من حديث الصحيحين: ١/ ١٠٧-١٠٨، وفي سنده إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة، وهو ضعيف، ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: ١٤/ ٧٢-٧٣، رقم (٦٥٣١).

الدليل الخامس: حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: يكون في آخر الزمان أمراء ظلمة ووزراء فسقة وقضاة خونة وفقهاء كذبة فمن أدرك منكم ذلك الزمن فلا يكونن لهم جابياً ولا عريفاً ولا شرطياً[1].

فهذا الحديث أصل في الإضراب عن العمل إذا فسدت السلطة، وقد نهى النبي ﷺ عن العمل مع سلطة هذا وصفها، والنهي يقتضي التحريم، مما يدل على وجوب الإضراب.

والجواب عنه: أن الحديث ضعيف فلا يحتج به، وهو مخالف لما هو أصح منه من الأحاديث الدالة على طاعة ولاة الجور في غير المعصية.

الدليل السادس: أن الصحابة - رضي الله عنهم - اعترضوا على بنود صلح الحديبية، وأعلن عمر - رضي الله عنه - معارضته بقوله: «أَلَسْتَ نَبِيَّ الله حَقّاً؟ قَالَ: بَلَى، قُلْتُ: أَلَسْنَا عَلَى الحَقِّ، وَعَدُوُّنَا عَلَى البَاطِلِ؟ قَالَ: بَلَى. قُلْتُ: فَلِمَ نُعْطِي الدَّنِيَّةَ فِي دِينِنَا إذاً؟ قَالَ: إِنِّي رَسُولُ الله، وَلَسْتُ أَعْصِيه، وَهُوَ نَاصِرِي، قُلْتُ: أَوَلَيْسَ كُنْتَ تُحَدِّثُنَا أَنَّا سَنَأْتِي البَيْتَ فَنَطُوفُ بِهِ؟ قَالَ: بَلَى، فَأَخْبَرْتُكَ أَنَّا نَأْتِيهِ العَامَ، قَالَ: قُلْتُ: لاَ، قَالَ: فَإِنَّكَ آتِيهِ وَمُطَّوِّفٌ بِهِ»[2].

فالنبي ﷺ أقر الصحابة على معارضتهم له، ولم يوبخ عمر - رضي الله عنه - على ما قال، وإنما بيَّن له أن ما يفعله هو الأصلح، وأنه في ذلك مؤيد بالوحي، فهو

---

(١) رواه الطبراني في المعجم الأوسط: ٤/ ٢٧٧، رقم (٤١٩٠) وفي المعجم الصغير: ١/ ٣٤٠، رقم (٥٦٤) والخطيب في تاريخ بغداد: ١٢/ ٦٣. قال الهيثمي: وفيه داود بن سليمان الخراساني قال الطبراني لا باس به وقال الازدي ضعيف جداً ومعاوية بن الهيثم لم أعرفه وبقية رجاله ثقات مجمع الزوائد: ٥/ ٢٣٣ وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة: ٧/ ٣١٥، رقم (٣٣٠٩).

(٢) رواه من حديث المسور بن مخرمة ومروان - رضي الله عنهما -: البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط: ٣/ ١٩٣، رقم (٢٧٣١).

يجيز للصحابة - رضي الله عنهم - مراجعته ومعارضته في أمور السياسة والعلاقات مع الآخرين.

وهذا الدليل متعقب من وجهين:

الأول: أن النبي ﷺ بصفته الحاكم قد أذن للصحابة - رضي الله عنهم - في مراجعته، وأما المعارضة السياسية الحديثة فلا يستأذن المعارضون فيها الحاكم.

الثاني: أن الصحابة - رضي الله عنهم - ينزعون عن المراجعة والاعتراض بعد إبداء رأيهم، وأما المعارضة السياسية المعاصرة فلا تنزع عن معارضتها حتى يتحقق مرادها؛ ولذا كان النبي ﷺ لا يراجع في شيء أكثر من ثلاث مرات كما في حديث عبد الله بن أبي حدرد - رضي الله عنه -[١]، ودلت السنة العملية على ذلك في أحاديث كثيرة.

الدليل السادس: أفعال الخلفاء الراشدين ووصاياهم لرعيتهم بمحاسبتهم، ومن الأمثلة على ذلك:

١- خطبة أبي بكر - رضي الله عنه - لما ولي الخلافة، وفيها: فقال: يا أيها الناس أني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن ضعفت فقوموني، وإن أحسنت فأعينوني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لي عليكم[٢].

٢- قول عمر - رضي الله عنه - لما ولي الخلافة: من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه[٣].

---

(١) رواه أحمد في المسند: ٢٤/ ٢٤١، رقم (١٥٤٨٩).

(٢) رواه عبد الرزاق في المصنف: ١١/ ٣٣٦، وابن هشام في السيرة: ٦/ ٨٢، والبيهقي في السنن الكبرى: ٦/ ٣٥٣.

(٣) الخلافة لمحمد رشيد رضا: ١٤٨، والتشريع الجنائي الإسلامي: ١/ ٥١٢.

وذُكر أنه قام بينهم خطيباً فقال: يا أيها الناس من رأى منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه! فقام رجل أعرابي فقال: والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا! فقال عمر: الحمد الله الذي جعل في المسلمين من يقوم عوج عمر بسيفه[1].

وقد ينازع في هذين الأثرين بأن الخليفتين الراشدين - رضي الله عنهما - قد رضيا ذلك، ودعا رعيتهما إليه، فلا ينافي الأمر بطاعة الأمراء والولاة.

٣- حديث موسى بن أبي عيسى قال: أتى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - مشربة بني حارثة فوجد محمد بن مسلمة فقال عمر: كيف تراني يا محمد؟ فقال: أراك والله كما أحب وكما يحب من يحب لك الخير، أراك قوياً على جمع المال عفيفاً عنه عادلاً في قسمه، ولو ملت عدلناك كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: هاه، فقال: لو ملت عدلناك كما يعدل السهم في الثقاف، فقال عمر: الحمد الله الذي جعلني في قوم إذا ملت عدلوني[2].

والجواب عنه أنه لا يصح إسناده، ولو صح فقد أذن لهم عمر - رضي الله عنه - في ذلك.

٤- قول عُمَرُ - رضي الله عنه -: يا أَيُّهَا الناس... إني والله ما أُرْسِلُ عمالي إِلَيْكُمْ لِيَضْرِبُوا أَبْشَارَكُمْ، وَلاَ لِيَأْخُذُوا أَمْوَالَكُمْ وَلَكِنْ أُرْسِلُهُمْ إِلَيْكُمْ لِيُعَلِّمُوكُمْ دِينكُمْ وَسُنَّتَكُمْ فَمَنْ فُعِلَ بِهِ شيء سِوَى ذلك فَلْيَرْفَعْهُ إِلَيَّ فوالذي نفسي بيدي إذاً لأُقَصَّنَّهُ منه فَوَثَبَ عَمْرُو بن الْعَاصِ فقال: يا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أو رأيت إن كان رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ على

---

(١) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: ١١، والفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ١٠٤، ومذاهب فكرية معاصرة: ٢٤٤، ولم أقف عليه مسنداً، ولا في الكتب المتقدمة.

(٢) رواه ابن المبارك في الزهد: ١/ ١٧٩، رقم (٥١٢) وابن عساكر في تاريخ دمشق: ٥٥/ ٢٧٧، وهو منقطع فموسى بن أبي عيسى هو الحناط لم يلق عمر - رضي الله عنه -، ينظر: تهذيب التهذيب: ١٠/ ٣٦٥.

رَعِيَّةٍ فَأَدَّبَ بَعْضَ رَعِيَّتِهِ أإنك لَمُقْتَصُّهُ منه؟ قال: أي والذي نَفْسُ عُمَرَ بيده إذ لأُقُصَّنَّهُ منه، وقد رأيت رَسُولَ الله ﷺ يَقُصُّ من نَفْسِه ألا لاَ تَضْرِبُوا الْمُسْلِمِينَ فَتُذِلُّوهُمْ وَلاَ تُجَمِّرُوهُمْ فَتَفْتِنُوهُمْ وَلاَ تَمْنَعُوهُمْ حُقُوقَهَمْ فَتُكَفِّرُوهُمْ وَلاَ تُنْزِلُوهُمُ الْغِيَاضَ فَتُضَيِّعُوهُمْ[1].

وهذا الأثر ضعيف الدلالة؛ لأن عمر - رضي الله عنه - هو الإمام الأعظم، وهو يهدد عماله وولاته وهم تحت يده، وطاعتهم له واجبة عليهم، وقد جعل محاسبة عماله من سياسته، وجعل الناس رقباء عليهم، وأما المعارضة بمفهومها المعاصر فهي اعتراض على الإمام الأعظم.

٥- عن محمد بن النعمان بن بشير - رضي الله عنهم - أن أباه أخبره أن عمر - رضي الله عنه - قال يوما في مجلس وحوله المهاجرون والأنصار: أرأيتم لو ترخصت في بعض الأمر ما كنتم فاعلين؟ فسكتوا فعاد مرتين أو ثلاثاً، قال بشير بن سعد: لو فعلت قومناك تقويم القدح، قال عمر: أنتم إذاً أنتم[2].

والجواب عنه إن صح كسابقه، وهو أن الخليفة قد أذن لهم في معارضته ومحاسبته.

الدليل السابع: ما جاء في خبر أبي لبابة - رضي الله عنه - لما استشاره يهود بني قريظة، وقالوا له: يا أبا لبابة أترى أن ننزل على حكم محمد؟ قال: نعم، وأشار بيده إلى حلقه إنه الذبح، قال أبو لبابة: فو الله ما زالت قدماي من مكانهما حتى عرفت أني قد خنت الله ورسوله ﷺ ثم انطلق أبو لبابة على وجهه ولم يأت رسول الله ﷺ حتى

---

(١) رواه أحمد في المسند: ١/ ٤١، رقم (٢٨٦)، وابن شبه في أخبار المدينة: ٢/ ١٥، رقم (١٣٨٣)، وصححه ابن الجارود في المنتقى: ٢١٤، رقم (٨٤٤).

(٢) رواه البخاري في التاريخ الكبير: ٢/ ٩٨، وأبو القاسم البغوي في حديث مصعب الزبيري: ٧٣، رقم (٨٧)

ارتبط في المسجد إلى عمود من عمده، وقال: لا أبرح مكاني هذا حتى يتوب الله عليَّ مما صنعت، وعهد الله ألَّا أطأ بني قريظة أبداً ولا أرى في بلد خنت الله ورسوله فيه أبداً[1].

قال ابن هشام - رحمه الله تعالى -: أقام أبو لبابة مرتبطاً بالجزع ست ليال تأتيه امرأته في كل وقت صلاة فتحله للصلاة ثم يعود فيرتبط بالجذع[2].

فهذا إضراب عن الحركة علق بقبول توبته، وبعض من استدلوا بهذه الحادثة على الإضراب ذكروا أنه أضرب عن الطعام والشراب.

وهذا الاستدلال ضعيف؛ فالظاهر أن تركه للطعام هو عدم اشتهائه لما في قلبه من الهم والغم بسبب الذنب الذي اقترفه، ولم يقصد الإضراب عنه.

قال الواقدي - رحمه الله تعالى -: يقال مكث خمس عشر يوماً مربوطاً، وكانت ابنته تأتيه بتمراتٍ لفطره، فيلوك منهن ويترك ويقول: والله ما أقدر على أن أسيغها فرقاً ألا تنزل توبتي[3].

ثم إن النبي ﷺ لم يقره على فعله؛ بل قال: أما إنه لو كان جاءني لاستغفرت له، أما إذ فعل ما فعل، فما أنا بالذي أطلقه من مكانه حتى يتوب الله عليه[4].

وقد تناول بعض المفسرين قصته في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧] لأنهم يرون أن الآية نزلت فيه[5].

---

(١) تفسير الطبري: ٢١/ ١٥٢، وتفسير الثعلبي: ٨/ ٢٦، وتفسير القرطبي: ١٤/ ١٣٩، وتفسير الخازن: ٥/ ٢٥٢.

(٢) السيرة النبوية: ٤/ ١٩٦-١٩٧.

(٣) المغازي للواقدي: ٢/ ١٢

(٤) ينظر: تفسير الطبري: ٢١/ ١٥٢، وتفسير الثعلبي: ٨/ ٢٦، وتفسير القرطبي: ١٤/ ١٣٩.

(٥) ينظر: تفسير السمرقندي: ٢/ ١٧، وتفسير الثعلبي: ٤/ ٣٤٦، وتفسير البغوي: ٢/ ٢٤٢، وتفسير الزمخشري: ٢/ ٢٠٣، وتفسير ابن الجوزي: ٣/ ٣٤٣، وتفسير القرطبي: ٧/ ٣٩٤.

الدليل الثامن: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه - قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صلي الله عليه وسلم فَشَكَا إِلَيْهِ جَاراً لَهُ فقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ثَلاثَ مَرَّاتٍ: اصْبِرْ ثُمَّ قَالَ لَهُ فِي الرَّابِعَةِ أَوِ الثَّالِثَةِ: اطْرَحْ مَتَاعَكَ فِي الطَّرِيقِ، فَفَعَلَ، قَالَ: فَجَعَلَ النَّاسُ يَمُرُّونَ بِهِ وَيَقُولُونَ: مَا لَكَ؟ فَيَقُولُ آذَاهُ جَارُهُ فَجَعَلُوا يَقُولُونَ لَعَنَهُ الله فَجَاءَهُ جَارُهُ فقَالَ: رُدَّ مَتَاعَكَ، لا وَالله لا أُوذِيكَ أَبَداً[1].

فهذا الحديث يدل على الاعتصام السلمي؛ إذ أمره النبي ﷺ أن يلقي متاعه حتى يكون سبباً في زوال أذى جاره عنه، فأزاله بسبب ذلك.

وهذا الاستدلال ضعيف من جهة أنه ليس اعتصاماً بالمفهوم المعاصر فهو لم يمكث في مكانه حتى يرفع الأذى عنه؛ بل ألقى متاعه، ثم لو سلم بأنه صورة من صور الاعتصام فهو اعتصام ضد واحد من الرعية بأمر الإمام، وليس العكس.

الدليل التاسع: البراءة الأصلية؛ فالأصل في الأشياء الإباحة، والمعارضة السياسية وما يتبعها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات وسيلة إلى غاية، فينظر إلى غايتها فإن كانت جائزة فهي جائزة، وإن كانت غايتها واجبة فهي واجبة، وإن كانت غايتها محرمة فهي محرمة.

ولو قيل بأن الأصل في الأمور السياسية - وهي من عادات الناس وما تواضعوا عليه - التوقيف للزم لكل عمل فيها دليل، وإنما مبناها على تحقيق المصالح، ودرء المفاسد، فيما لا يخالف صحيح النصوص.

---

(١) رواه من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -: البخاري في الأدب المفرد: ٥٦، والبزار في مسنده: ١٥/ ٨٨، رقم (٨٣٤٤)، والبيهقي في الشعب: ٧/ ٧٩، رقم (٩٥٤٧) وصححه الحاكم في المستدرك وقال: على شرط مسلم: ٤/ ١٨٣، رقم (٧٣٠٢).
ورواه من حديث أبي جحيفة - رضي الله عنه -: البخاري في الأدب المفرد: ٥٧، وصححه الحاكم في المستدرك وقال: على شرط مسلم: ٤/ ١٨٣، رقم (٧٣٠٣).
وصحح الألباني كلا الطريقين في صحيح الأدب المفرد: ٧١، رقم (٩٢-٩٣).

قال الشاطبي - رحمه الله تعالى -: وأما أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني فلأمور:

أولها: الاستقراء فإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز. . .

والثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص بخلاف باب العبادات. . .

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم إلا أنهم قصروا في جملة، من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق فدل على أن المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات. .[1].

وفي تفسير قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] قال الرازي - رحمه الله تعالى -: والفقهاء - رحمهم الله - استدلوا به على أن الأصل في المنافع الإباحة[2].

فإذا ثبت نفع المعارضة السياسية وما يستتبعها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات في انتزاع الحقوق، ودفع الضرر قبل وقوعه، أو رفعه بعد وقوعه فهي من الوسائل المباحة.

---

(١) الموافقات: ٢/ ٣٠٥-٣٠٧.

(٢) تفسير الرازي: ٢ / ٣٧٩، وينظر أيضاً: ٣/ ٤٥٣، و١٠/ ١٥٥، و١١/ ٣١٧، ١٣/ ١٦٣، وتفسير الخازن: ٢/ ١٩٤، وتفسير أبي حيان: ٤/ ٦٦٨، وتفسير ابن عادل: ١/ ٤٨٧.

وهذا الدليل من أقوى أدلتهم، ولكن المعارضين لهم يحتجون بما يرونه من أدلة التحريم لنفي البراءة الأصلية.

الدليل العاشر: قاعدة: الضرر يُزَال، فدلت هذه القاعدة الشرعية على أن الضرر تجب إزالته، والمعارضة سبب في إزالة الضرر الناجم عن ظلم الحاكم.

هذه أبرز أدلة من يجيزون المعارضة السياسية وما ينجم عنها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات.

ثانياً: القول الثاني وأدلته: يرى أصحاب هذا القول أن المعارضة السياسية وما يتبعها من وسائل كالمظاهرة والاعتصام والإضراب محرم شرعاً، قد دلت أدلة كثيرة على تحريمها، وهذه الأدلة هي[1]:

الدليل الأول: أن في المعارضة خروجاً عن طاعة ولي الأمر، وهذا محرم؛ لأن الله تعالى أمر بطاعة ولاة الأمور في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

وفي حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: بَايَعْنَا رَسُولَ الله ﷺ على السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعُسْرِ وَالْيُسْرِ وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ وَعَلَى أَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَعَلَى أَلَّا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كنا لَا نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ[2].

---

(١) ينظر في ذلك: حكم المظاهرات في الإسلام: ٨٥-١٣٣، والمظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية: ٢١-٥٢، والمظاهرات وما تتضمنه من الفوضى والمفاسد والنقمات: ٥٥-٨٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس: ٩/ ٧٧، رقم (٧١٩٩) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: ٣/ ١٤٧٠، رقم (١٧٠٩).

وفي حديث أَنَس بْن مَالك - رضي الله عنه - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ»(١).

وفي حديث عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ - رضي الله عنهما - قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ خَلَعَ يَداً مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»(٢).

الدليل الثاني: أن فيها مخالفة لأحاديث الصبر على جور السلاطين؛ كما في حديث ابْنِ عَبَّاس - رضي الله عنهما - قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الجَمَاعَةَ شِبْراً فَيَمُوتُ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»(٣).

فالنبي ﷺ أمر بالصبر ولم يأمر بالخروج، ولا بالمعارضة، ولا بالاعتصام، ولا بالتظاهر.

قال العيني - رحمه الله تعالى -: قوله: (فليصبر) يعني: فليصبر على ذلك المكروه، ولا يخرج عن طاعته؛ لأن في ذلك حقن الدماء، وتسكين الفتنة إلاّ أن يكفر الإمام ويظهر خلاف دعوة الإسلام، فلا طاعة لمخلوق عليه(٤).

وفي حديث ابن عمر - رَضِيَ الله عَنْهُما - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية: ٩/ ٦٢، رقم (٧١٤٢)

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن: ٣/ ١٤٧٨، رقم (١٨٥١).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية: ٩/ ٦٢-٦٣، رقم (٧١٤٣) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن: ٣/ ١٤٧٨، رقم (١٨٤٩).

(٤) عمدة القاري: ٢٤/ ١٧٨.

عَلَى المَرْءِ المُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ»[1].

وفي حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى الله، وَمَنْ يُطِعِ الأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي، وَإِنَّمَا الإِمَامُ جُنَّةٌ يُقَاتَلُ مِنْ وَرَائِهِ وَيُتَّقَى بِهِ، فَإِنْ أَمَرَ بِتَقْوَى الله وَعَدَلَ، فَإِنَّ لَهُ بِذَلِكَ أَجْراً وَإِنْ قَالَ بِغَيْرِهِ فَإِنَّ عَلَيْهِ مِنْهُ»[2].

وفي حديث حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ - رضي الله عنهما -: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّا كُنَّا بِشَرٍّ، فَجَاءَ اللهُ بِخَيْرٍ، فَنَحْنُ فِيهِ، فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: كَيْفَ؟ قَالَ: يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهُدَايَ، وَلَا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ الله، إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»[3].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية: ٩/ ٦٣، رقم (٧١٤٤) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: ٣/ ١٤٦٩ رقم (١٨٣٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به: ٤/ ٥٠، رقم (٢٩٥٧) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب في الإمام إذا أمر بتقوى الله وعدل كان له أجر: ٣/ ١٤٧١، رقم (١٨٤١).

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن: ٣/ ١٤٧٥، رقم (١٨٤٧).

وهذا الحديث يرويه أبو سلام عن حذيفة؛ قال الدارقطني هذا عندي مرسل لأن أبا سلام لم يسمع حذيفة شرح النووي على صحيح مسلم: ١٢/ ٢٣٧.

الدليل الثالث: أنها تؤدي إلى الفتنة؛ لأن السلطان الجائر سيتمسك بسلطانه، وهو يملك الجند والقوة، فتؤدي المعارضة وما يتبعها إلى سفك الدماء، فتكون المفسدة أعظم من الصبر على جور الحاكم، وربما لا تستقر الأوضاع بعد الفوضى، وهذا ما حذر منه كبار الأئمة.

ففي وقت الإمام أحمد لما وقعت فتنة خلق القرآن، وهمَّ قوم بالخروج على بني العباس جاء قوم للإمام أحمد فقالوا: يا أبا عبد الله، ما تقول في الخروج مع هؤلاء القوم؟ فأنكر ذلك عليهم، وجعل يقول: سبحان الله، الدماء، الدماء، لا أرى ذلك، ولا آمر به، الصبر على ما نحن فيه خير من الفتنة، يسفك فيها الدماء، ويستباح فيها الأموال، وينتهك فيها المحارم، أما علمت ما كان الناس فيه، يعني أيام الفتنة؟ قال الراوي: قلت: والناس اليوم أليس هم في فتنة يا أبا عبد الله؟ قال: وإن كان، فإنما هي فتنة خاصة، فإذا وقع السيف عمت الفتنة، وانقطعت السبل، الصبر على هذا ويسلم لك دينك خير لك، ورأيته ينكر الخروج على الأئمة، وقال: الدماء، لا أرى ذلك، ولا آمر به[1].

الدليل الرابع: أن هذه الصور فيما يسمى بالاحتساب السياسي لم يعرفها سلف هذه الأمة ولا أئمتها ولا علماؤها، ولو كان خيراً لسبقونا إليه، وإنما هي من إفرازات الفكر السياسي الغربي، والقائلون بحلها لا ينازعون في ذلك، وحينئذ ففيها محذوران:

الأول: أنها من المحدثات في الدين، ولم يقم دليل شرعي على صحتها، والمنع من الإحداث في الدين من أصول الشريعة؛ لما جاء في حديث عَائِشَةَ - رضي الله

(١) رواه الخلال في السنة: ١/ ١٣٢، رقم (٨٩)، وابن عساكر في تاريخ دمشق: ٣٩/ ٥٠٥.

عنها - قالت: قال رسول الله ﷺ: من أَحْدَثَ في أَمْرِنَا هذا ما ليس فيه فَهُوَ رَدٌّ[1].

قلت: هذا متعقب بأن الابتداع إنما هو في العبادات، ولو قيل باشتراط التوقيف في كل شأن سياسي لما صحت كثير من أمور السياسة؛ لأن أكثرها من قبيل الأعراف والعادات وما يحقق المصالح.

الثاني: أن فيها تشبهاً بالكفار؛ وذاك محرم لقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ﴾ [الحديد: ١٦].

وقال النبي ﷺ: من تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ منهم[2].

قلت: هذا متعقب بأن التشبه المنهي عنه يكون فيما اختصوا به من عاداتهم، فإذا زالت الخصوصية زال التحريم، ومن المعلوم أن المعارضة وما يستتبعها صارت عرفاً سياسياً لدى أكثر الدول الإسلامية؛ فهي تسمح بإنشاء أحزاب المعارضة وصحفها وما يلزم لذلك، فما عادت مختصة بالكفار دون المسلمين.

الدليل الخامس: أن المعارضة وما يستتبعها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات سبب للإخلال بالضرورات الخمس التي جاءت الشريعة برعايتها وحفظها؛ فهي سبب للإخلال بالأمن والاستقرار، ونشر الفوضى في الناس، فيعدو الناس بعضهم

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود: ٢/ ٩٥٩، رقم (٢٥٥٠)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور: ٣/ ١٣٤٣، رقم (١٧١٨).

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في لبس الشهرة: ٤/ ٤٤، رقم (٤٠٣١)، وقال ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم بعد أن ساقاه بسنده: وهذا إسناد جيد: ٨٢، وصححه العراقي في المغني عن حمل الأسفار: ١/ ٢١٧، وحسنه ابن حجر في الفتح: ١٠/ ٢٧١.

على بعض، فتتعطل عبادة الله تعالى، وإقامة حدوده، ويستهان بالنفوس فتزهق، وبالأعراض فتنتهك، وبالأموال فتنتهب، وخير دليل على ذلك البلاد التي حلت فيها الفوضى.

وما يقصده أصحاب المعارضة من إزالة المنكر يقع منكرات أشد منه بسبب معارضتهم مع عدم إزالتهم لما أرادوا من المنكر.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: الحكمة التي راعاها الشارع ﷺ في النهي عن الخروج على الأمراء، وندب إلى ترك القتال في الفتنة وإن كان الفاعلون لذلك يرون أن مقصودهم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر كالذين خرجوا بالحرة، وبدير الجماجم على يزيد والحجاج وغيرهما لكن إذا لم يزل المنكر إلا بما هو أنكر منه صار إزالته على هذا الوجه منكراً وإذا لم يحصل المعروف إلا بمنكر مفسدته أعظم من مصلحة ذلك المعروف كان تحصيل ذلك المعروف على هذا الوجه منكراً[1].

وقال ابن القيم - رحمه الله تعالى -: إن النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله، فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه، وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره، وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم؛ فإنه أساس كل شر وفتنة إلى آخر الدهر... ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر؛ فطلب إزالته فتولد منه ما هو أكبر منه؛ فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها؛ بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك - مع قدرته عليه - خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش

---

(١) منهاج السنة النبوية: ٤/ ٥٣٦.

لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد؛ لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء[1].

والعلماء عليهم رحمة الله تعالى ما استقرت كلمتهم على النهي عن الخروج على أئمة الجور إلا لما جرت الفتن العظام بعد مقتل عثمان - رضي الله عنه - إلى قيام دولة بني العباس مروراً بمقتل علي - رضي الله عنه -، والفتن التي وقعت في عهد بني أمية، فرأوا أن الخروج لإزالة المنكرات كان سبباً في منكرات أعظم، وبقي جور الأئمة كما هو؛ بل زاد بسبب خروج من خرجوا عليهم، قال ابن حجر في ترجمة الحسن بن صالح بن حي - رحمه الله تعالى -: وقولهم (كان يرى السيف) يعني: كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور، وهذا مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك؛ لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه ففي وقعة الحرة ووقعة ابن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر[2].

ثالثاً: القول الثالث وأدلته: يرى أصحاب هذا القول جواز المعارضة السياسية وما يتبعها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات إن كان نظام البلد يسمح بها أو أذن بها ولي الأمر، وتحريمها إن كان نظام البلد لا يسمح بها، ولم يأذن بها ولي الأمر، وأدلة أصحاب هذا القول ممزوجة من أدلة القولين السابقين؛ ففي حال منع ولي الأمر لها يكون فعلها خروجاً عن طاعته وقد دلت الأدلة السابقة على وجوب طاعته، وفي حال إذنه بها ينتفي هذا المحذور.

والذي يظهر لي من خلال النظر في أدلة الفريقين أن المعارضة السياسية وما ينتج عنها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات تختلف باختلاف أحوال الحكام والمحكومين والقصد من المعارضة، وتفصيل ذلك كما يلي:

---

(١) إعلام الموقعين: ٣/ ١٢.

(٢) تهذيب التهذيب: ٢/ ٥٠٢.

١- إن كانت المعارضة وما ينتج عنها كالمظاهرات ضد حاكم كافر استولى على بلد المسلمين، أو حاكم طرأ عليه الكفر، أو أظهره بعد ما كان يخفيه، أو لم يحكم بكتاب الله تعالى؛ لوجود هذا القيد في الأحاديث؛ فهذا تجوز معارضته والمظاهرات ضده؛ لأنه يجب خلعه بالإجماع؛ ولأنه إذا جاز الخروج المسلح عليه جاز ما هو دونه.

٢- إن كانت المعارضة وما ينتج عنها ضد حاكم مسلم مقيم لشرع الله تعالى في الجملة لكنه ظالم، ونظام حكمه لا يجيز المعارضة، فهنا لا يخلو الأمر من حالات:

أ- أن يكون القصد من معارضته والتظاهر عليه خلعه، وإسقاط نظامه، فهذا نوع من الخروج ولو كانت المعارضة سلمية؛ إلا أنها تختلف عن الخروج المسلح في كف اليد عن الدماء، وفي كثير من الأحيان تتحول المظاهرة السلمية إلى عنف بسبب استخدام الحاكم العنف ضدها؛ فمن أجاز الخروج على أئمة الجور -وهو قول للسلف قديم- أجاز ذلك، ومن منع الخروج بسبب الظلم والفسق -وهو ما استقر عليه قول العلماء بعد رؤيتهم لمفاسد الخروج على الأئمة وما نجم عنه من سفك الدماء- فسيمنع التظاهر ضد الظالم، إلا إذا أمكن عزله بلا فتن ولا سفك للدماء فالأكثر على جوازه؛ لتحقق المصلحة وانتفاء المفسدة.

ب- أن يكون القصد من معارضته والتظاهر عليه رفع ظلمه، وليس خلعه، فمن جعلوا المعارضة والتظاهر خروجاً فإنهم لا يجيزون هذا الفعل، ومن جعلوه وسيلة لتغيير المنكر، ورفع الظلم سيجيزونه، ويجب على من أجازه أن يقيد ذلك بغلبة الظن من عدم وقوع منكر أكبر؛ لأن من شروط تغيير المنكر ألَّا يخلفه ما هو أعظم منه، وإلا ترك.

٣- أن تكون المعارضة وما ينتج عنها ضد حاكم مسلم مقيم لشرع الله تعالى في الجملة لكنه ظالم، ونظام حكمه يجيز المعارضة السياسية بأشكالها، فالظاهر أن معارضته جائزة؛ لأن كل نصوص وجوب طاعته، وتحريم الخروج عليه لا تتناوله بإباحة نظامه لذلك ولو لم يطبقه عملياً؛ وذلك كالأنظمة الجمهورية العربية التي تدعي الديمقراطية، وهذا أيضاً مقيد بألَّا يؤدي تغيير المنكر إلى منكر أعظم منه.

وأما من منعوا المعارضة وما ينتج عنها من إضرابات واعتصامات ومظاهرات بإطلاق، فيحتج عليهم بما لو أمر ولي الأمر رعيته بالتظاهر لرفع ظلم عن أناس في بلد آخر؛ فإن قالوا بجواز ذلك فقد نقضوا أصلهم وتناقضوا، وإن قالوا بعدم الجواز فقد عصوا ولي أمرهم وهم يقرون بوجوب طاعته.

ولذا فإن المعارضة السياسية وما ينتج عنها قد تكون محرمة في بلد، واجبة في بلد آخر، ومحرمة في حالات، واجبة في حالات أخرى؛ إذ مبناها فعلاً وتركاً على ارتكاب أخف الضررين وأدنى المفسدتين، والله أعلم.



الفصل الرابع
الاستدلال الخاطئ بالقرآن على حرية المرأة ونقده

وفيه تمهيد ومباحثان:

التمهيد: ضوابط حرية المرأة في الكتاب والسنة.

المبحث الأول: الاستدلال على حرية المرأة الشخصية ونقده.

المبحث الثاني: الاستدلال على حريتها السياسية ونقده.



التمهيد
ضوابط حرية المرأة في الكتاب والسنة

تنبع ضوابط حرية المرأة في الإسلام من أصل علاقة المرأة بالرجل، وهي كونها جزءاً منه، وتابعاً له، وليست مستقلة عنه، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١] وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: ١٨٩]. وهي علاقة تكاملية بين الرجل والمرأة، وليست علاقة صراع وندية. والرجل هو القوام على المرأة، وليست المرأة مستقلة عنه، وبناء على ذلك فإن حرية المرأة مضبوطة في الشرع بضابطين:

الضابط الأول: طاعة الله عز وجل، وطاعة رسوله ﷺ، وعدم الخروج عن شريعته في أي تصرف، وهذا الضابط تشترك فيه المرأة مع الرجل، فليس لأحد منهما الخروج عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ بدعوى الحرية.

وكل النصوص التي توجب طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ فهي تتناول الرجل والمرأة على حد سواء إلا ما ورد فيه استثناء يخرج المرأة من ذلك، قال الله تعالى:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾ [آل عمران: ٣٢] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩].

الضابط الثاني: طاعة الزوج، وقد دل على هذا الضابط نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤] قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: قد أفاد ذلك لزومها طاعته؛ لأن وصفه بالقيام عليها يقتضي ذلك[1].

ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٣٤]. وإنما نشزت المرأة لارتفاعها عن طاعة زوجها[2].

وجاء في حديث قَيْس بن سَعْد - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: لو كنت آمِراً أَحَداً أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ النِّسَاءَ أَنْ يَسْجُدْنَ لِأَزْوَاجِهِنَّ لِمَا جَعَلَ الله لهم عَلَيْهِنَّ من الْحَقِّ[3].

ومع عظيم حق الوالدين، ووجوب طاعتهما وبرهما على الأولاد، إلا أن حق الزوج على المرأة أعظم من حق والديها عليها.

قال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - في امرأة لها زوج وأم مريضة: طاعة زوجها أوجب عليها من أمها إلا أن يأذن لها[4].

---

(١) أحكام القرآن: ٢/ ٦٨.
(٢) تفسير العز بن عبد السلام: ١/ ٣٢١.
(٣) رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في حق الزوج على المرأة: ٢/ ٢٤٤، رقم (٢١٤٠)، والدارمي: ١/ ٤٠٦، رقم (١٤٦٣)، وصححه الحاكم: ٢/ ٢٠٤، رقم (٢٧٦٣).
(٤) المغني: ٧/ ٢٢٤.

وحكى بعض العلماء الإجماع على وجوب طاعة الزوجة زوجها[1].

والأصل إطلاق الطاعة في كل شيء، فلا تقيد إلا بما جاء به الشرع، وهما قيدان:

القيد الأول: عدم المعصية؛ لقول النبي ﷺ: **إنما الطَّاعَةُ في الْمَعْرُوفِ**[2] فلو أمرها بمعصية لم تجب طاعته؛ لأن وجوب طاعة الزوجة زوجها مستمد من أمر الله تعالى الزوجة بطاعته، فإذا أمر بمعصية الله تعالى فلا طاعة له عليها في هذه المعصية.

القيد الثاني: الاستطاعة؛ لأن حق الله تعالى مقيد بالاستطاعة، وهو أعظم وأكبر من حق الزوج، وإنما كان للزوج حق بأمره سبحانه، قال الله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقال تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ [التغابن: ١٦].

وهو ما سيتم تقريره والاستدلال عليه، ورد ما عارضه خلال هذا الفصل ومباحثه ومطالبه إن شاء الله تعالى.

---

(١) ينظر: جواهر العقود: ٢/ ٤١.

(٢) رواه من حديث علي - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية: ٦/ ٢٦١٢، رقم (٦٧٢٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: ٣/ ١٤٦٩، رقم (١٨٤٠).



المبحث الأول
الاستدلال على حرية المرأة الشخصية ونقده



يعلي الفكر الغربي جانب الحرية الشخصية، ويقدمها على حرية الرأي في حال التعارض، ويرون أنها حرية لا يسمح التدخل بها، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك[1].

وفيما يتعلق بالمرأة يرون أن الاعتقادات الدينية، والعادات البشرية المتوارثة قد قمعت حرية المرأة الشخصية، وصارت تابعة للرجل، فهو قوام عليها، فلا تنكح إلا بولي، ولا تسافر إلا مع ذي محرم، وطلاقها بيد زوجها ولا خيار لها فيه، وفرض عليها الحجاب، وكل ذلك مما يعارض الحرية الشخصية؛ ولذا فهم يعترضون على كثير من الأحكام الشرعية التي تنافي حرية المرأة الشخصية بمفهومها الغربي.

من نماذج اعتراضهم على أحكام الشريعة المتعلقة بالمرأة ما ذكره الشيخ عبد العزيز ابن باز - رحمه الله تعالى - بقوله: اطلعت على ما نشرته مجلة الدعوة في عددها الصادر في يوم الإثنين الموافق ٢٧/ ١/ ١٣٩٧هـ تحت عنوان (صحيفة محلية تسخر من القرآن وأهله) ثم ذكرت تحت هذا العنوان ما نصه: وطلعت علينا الصحيفة المشار إليها في عددها الصادر بتاريخ ٧ / ٤/ ١٣٩٧هـ لتسخر من القرآن وأهله ولتقول ما نصه: والرجال يعتقدون أن المرأة كائن آخر، والمرأة في تعبيرهم ناقصة عقل ودين وهم يعتقدون أن الرجال قوامون على النساء. ثم أنكر الشيخ ذلك إنكاراً شديداً[2].

والهدف من هذه الأطروحات السعي لتغيير بنية المجتمعات المسلمة عبر بوابة المرأة من كونه ينطلق في شؤونها من أحكام الشريعة إلى فكر الغرب وقوانينه الوضعية، يقول عبد الله المطيري: التغيير في أوضاع المرأة هو تغيير في صلب تركيبة المجتمع،

---

(١) ينظر: الخير العام، إشكالية الفرد والمجتمع في العصر الحديث: ٥٩، وسبق ذكر أمثلة لذلك في حرية الرأي، تراجع في صفحة: ٥٣. ملاحظة يعدل الرقم عند الانتهاء من الرسالة

(٢) مجموع فتاوى ابن باز: ٣/ ١٦٥، ومجلة البحوث الإسلامية، عدد: ٣٢، ص: ٣٣٧، وينظر: حركة التغريب في السعودية: ٩٤.

وهو في رأيي ما تحتاجه المجتمعات العربية اليوم. إن السمات العامة للمجتمع تتركز بشكل قوي في طبيعة وظيفة ودور المرأة في هذا المجتمع[1].

أدلتهم على حرية المرأة الشخصية ونقدها[2]:

ينطلق المحررون للمرأة من قيود الشريعة في تقرير حريتها من نصوص الشريعة نفسها مجتزئين ما يخدمهم منها، مع بتره عن كل الشريعة، والاستدلال به على ذلك، ومن أبرز أدلتهم على حرية المرأة الشخصية:

أولاً: أن القرآن قرر مسؤولية المرأة عن نفسها، فهي ليست تابعة لغيرها، وتحاسب على تصرفاتها، وأفردت بالخطاب عن الرجل في كثير من الآيات القرآنية، ففي الأوامر الشرعية كما في قول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١] وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥].

فهذه الخطابات القرآنية للنساء تدل على استقلالية المرأة، وتحملها المسؤولية، وهي تقرر حريتها الشخصية ما دامت خصت بالخطاب.

(١) ينظر: صحيفة الوطن السعودية: ٢٩/ ١٢/ ١٤٣٠، عدد: ٣٣٦٥.

(٢) تحرير المرأة في عصر الرسالة: ١/ ٧٠-٧٩-٣٠٢-٣٠٤، وحدود حق المرأة في الولاية والإدارة، محمد ابن أحمد الرشيد، صحيفة الرياض ١٨/ ٤/ ١٤٣٠هـ، عدد: ١٤٩٠٤.

وفي تحريم إيذاء المرأة قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٥٨] وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾ [البروج: ١٠] ففصلهن في الذكر عن الرجال مما يدل على مسؤوليتهن أمام الله تعالى، ويكرس حريتهن واختيارهن.

وخصت كذلك بالخطاب في الجزاء على الأعمال، وتحمل نتيجتها سواء أكان ذلك في الدنيا أم في الآخرة.

ففي الحياة الدنيا دلت الآيات القرآنية على أن المرأة مسؤولة عن فعلها، وتؤاخذ بجرمها، كما في قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢].

وأما في الآخرة فقد دلت الآيات القرآنية على أن المرأة تجزى بأعمالها الصالحة، وفي ذلك آيات كثيرة جداً منها قول الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧٢] وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧].

وكذلك تجزى المرأة بأعمالها السيئة يوم القيامة؛ كما في قول الله تعالى: ﴿لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ﴾ [الأحزاب: ٧٣] وقوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [الفتح: ٦].

وإذا كانت المرأة تجزى بعملها يوم القيامة سواء أكان خيراً أم شراً فهي مسؤولة عن نفسها، وتتحمل نتيجة فعلها، وهذا يدل على استقلاليتها عن وصاية الرجل، وعلى حريتها الشخصية.

ثانياً: أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ أن يخص المؤمنات بالاستغفار فقال تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩] وذلك كما فعل نوح عليه السلام قبله فقال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [نوح: ٢٨].

ثالثاً: أن الله تعالى ذكر في كتابه الكريم زوجتي نبيين كريمين كفرتا بدعوتهما، وهذا من أبين ما يكرس حرية المرأة الشخصية، واستقلاليتها حتى عن زوجها، وعدم اتباعه ولو كان نبياً، قال الله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ [التحريم: ١٠].

كما أن فرعون كان كافراً، وكانت امرأته مخالفة له في ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [التحريم: ١١].

رابعاً: أن الإسلام أجاز زواج المسلم بالكتابية مع بقائها على دينها، واستقلالها عن زوجها، قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥]، فأحل الله تعالى للمؤمنين نكاح الكتابيات المحصنات، وهن العفيفات غير الزانيات في قول جمهور العلماء[1].

---

(١) ينظر: تفسير ابن عطية: ٢/ ١٥٩، وتفسير القرطبي: ٦/ ٧٩، وتفسير ابن كثير: ٣/ ٤٢.

خامساً: أقر الإسلام بملكية المرأة لمالها، وعدم جواز تصرف الأولياء فيه إلا بإذنها، مما يدل على استقلاليتها وحريتها، قال الله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا﴾ [النساء: ٤] والآية تتناول الأزواج أن يفوا بمهورهم لزوجاتهم، ولأولياء الزوجات بألَّا يأخذوا من مهورهن شيئاً إلا عن طيب نفس منهن[١].

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٢٠]. أي: إذا أراد أحدكم أن يفارق امرأة ويستبدل مكانها غيرها، فلا يأخذ مما كان أصدق الأولى شيئاً، ولو كان قنطاراً من مال[٢].

والجواب عن أدلتهم من أوجه:

الوجه الأول: أن هذا توظيف للنصوص في غير محله، فهذه الحقوق التي للمرأة، واختصاصها ببعض خطابات الشرع لا يدل على استقلالها الكلي عن الرجل، ولا على حريتها الشخصية بمفهومها الغربي حتى يستدل بها عليها.

الوجه الثاني: أنه يصدق على الذين يسلكون هذا المسلك في الاستدلال قول الله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥] وذلك أن الذي قرر هذه الحقوق للمرأة، وأعطاها شيئاً من الاستقلالية في بعض الأمور، هو سبحانه الذي جعل الرجل قواماً عليها، وجعلها هي تابعة له.

الوجه الثالث: أن الذين يقررون حرية المرأة الشخصية كما هي في الغرب، وأن الإسلام سبق إلى تقرير هذه الحرية للمرأة يلزمهم أن يبيحوا للمرأة الزنا والسحاق

---

(١) تفسير ابن عطية: ٢/ ٨.
(٢) تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٤٣.

ومعاشرة الحيوانات معاشرة الأزواج، وغير ذلك من الفواحش والشذوذ؛ لأن الفكر الغربي يبيح ذلك، ويجعله من الحرية الشخصية للمرأة، وأكثر من أخضعوا كثيراً من أحكام الإسلام لمقررات الحرية بمفهومها الغربي لا يقولون بذلك، ويصرحون بتحريمه، لكن ما أخضعوه من أحكام الإسلام لصالح الحرية الشخصية للمرأة يلزمهم بذلك وإلا كانوا متناقضين.

الوجه الرابع: أن ثمة أحكاماً شرعية محكمة تم إلغاؤها أو تخفيفها، ورد نصوصها أو تأويلها بسبب الانسياق خلف مصطلح الحرية الشخصية للمرأة، ومن تلكم الأحكام:

١- قوامة الرجل على المرأة:

وهي ثابتة بنص القرآن في قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤].

فقوامة الرجل على المرأة هي قوامة وظيفية، يقتضيها نظام الحياة، الذي جمع بينهما، ولو لم يكن للرجل حق القوامة للزم أن يكون للمرأة هذا الحق؛ إذ إنه لا بد أن يكون أحدهما أولاً والآخر ثانياً.. فقد خصّ الله الرجل بمزايا تجعله أقدر على قيادة الركب الذي ينتظمه والمرأة معاً، وينتظم معهما ما يثمران من بنين وبنات. فالرجل أقوى من المرأة عموماً، وأقدر على السعي في وجوه الحياة، وكفالة حاجات المرأة والأولاد.. فإذا أخلت المرأة للرجل مكان القوامة، وأسلمته زمامها، فما ذلك إلا لأن يد الرجل أقوى على الإمساك بهذا الزمام، وأقدر على الوفاء بما تقتضيه تلك القوامة من أعباء[١]!

---

(١) ينظر: التفسير القرآني للقرآن: ٣/ ٧٨١-٧٨٢.

ويجعل سيد قطب - رحمه الله تعالى - احتياج المرأة لقوامة الرجل من فطرتها وأنها تشقى إن فقدتها، كما أن نظام البشرية يرتبك، فيقول: ولعل من الدلائل التي تشير بها الفطرة إلى وجودها وتحكمها ووجود قوانينها المتحكمة في بني الإنسان، حتى وهم ينكرونها ويرفضونها ويتنكرون لها.. لعل من هذه الدلائل ما أصاب الحياة البشرية من تخبط وفساد، ومن تدهور وانهيار ومن تهديد بالدمار والبوار، في كل مرة خولفت فيها هذه القاعدة. فاهتزت سلطة القوامة في الأسرة. أو اختلطت معالمها. أو شذت عن قاعدتها الفطرية الأصيلة! ولعل من هذه الدلائل توقان نفس المرأة ذاتها إلى قيام هذه القوامة على أصلها الفطري في الأسرة. وشعورها بالحرمان والنقص، والقلق، وقلة السعادة عند ما تعيش مع رجل لا يزاول مهام القوامة، وتنقصه صفاتها اللازمة، فيكل إليها هي القوامة! وهي حقيقة ملحوظة تسلم بها حتى المنحرفات الخابطات في الظلام[1].

وجعل الشعراوي القوامة هي السبب في منع المسلمة من تزوج الكتابي دون العكس، فقال: لذلك يعترض بعض الناس: كيف يبيح الإسلام أنْ يتزوج المسلم من كتابية، ولا يبيح للمسلمة أن تتزوج كتابياً؟ نقول: لأن أصل القِوَامة في الزواج للرجل، والزوج المؤمن حين يتزوج كتابية مؤمن برسولها، أما الزوج الكتابي فغير مؤمن برسول المؤمنة، فالفَرْق بينهما كبير[2].

وهذا الحكم الشرعي المحكم وهو قوامة الرجل على المرأة يرفضه أو يتأوله من يقررون الحرية الشخصية للمرأة تأثراً بالفكر الغربي، كمن يدعي أن هذا الحكم تكليف للرجل وليس تشريفاً، مع أن الرجل ما أعطي هذا الحق إلا لأنه أفضل من المرأة وأكثر قدرة منها على القيام به.

---

(١) في ظلال القرآن: ٢/ ٦٥١.

(٢) تفسير الشعراوي: ١٨/ ١١٢٠٦، وينظر: التفسير المنير: ٢/ ٢٩٣.

قال الشيخ محمد الصابوني: الدرجة التي أشارت إليها الآية الكريمة: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨] ليست درجة تشريف وإنما هي درجة تكليف وقد بينتها الآية الثانية في سورة النساء وهي القوامة والمسؤولية والإنفاق[1].

وقال أيضاً: وللرجال على النساء ميزةٌ وهي فيما أمر تعالى به من القوامة والإنفاق والإمرة ووجوب الطاعة، فهي درجة تكليفٍ لا تشريف لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣][2].

وما نحا هذا النحو في تفسير الدرجة إلا لكثرة ما يطعن على الإسلام من أنه أعطى القوامة للرجل، وفضله على المرأة، وقد تعقب الشيخ ابن باز - رحمه الله تعالى - الصابوني بقوله: هذا خطأ، والصواب أن يقال: إن قوامة الرجال على النساء قوامة تكليف وتشريف؛ لقول الله عز وجل: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤] الآية. فأوضح سبحانه أنه جعل الرجال قوامين على النساء لأمرين: أحدهما: فضل جنس الرجال على جنس النساء. والأمر الثاني: قيام الرجال بالإنفاق على النساء بما يدفعونه من المهور وغيرها من النفقات[3].

ومن المفكرين المسلمين من حاول حصر أفضلية الرجل، وقيامه على المرأة في الحياة الزوجية، والأسرة والبيت فقط؛ وذلك ليجيز تولي المرأة على الرجال في غير ذلك كما فعل محمد عزت دروزة فقال: وجملة ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ وإن كانت مطلقة فإن روح الآية التي وردت فيها ونصّها معاً يسوغان القول إنها في صدد تقرير قوامة الزوج على الزوجة في الحياة الزوجية دون الشؤون الأخرى... ويؤيد

(١) روائع البيان تفسير آيات الأحكام: ١/ ٣٢٦.
(٢) صفوة التفاسير: ١/ ١٣١.
(٣) مجلة البحوث الإسلامية: ١٠/ ٢٨١، ومجموع فتاوى ابن باز: ٣/ ٥٣-٥٤.

. هذا تقريرات القرآن لحق المرأة في تزويج نفسها، وقبض مهرها، والتصرف فيه وحقها في التصرف في نفسها بعد الطلاق، وبعد وفاة زوجها. .[1].

وقال أيضاً: والآية التي نحن في صددها، ثم إلى ما في الأحاديث النبوية من تلقينات وحدود يصح أن يقال: إن قوامة الرجل على زوجته محصورة في مجال الحياة الزوجية غير ممتدة إلى غيره من المجالات المالية والمدنية والاجتماعية والسياسية[2].

٢- رفض ولاية الرجل على المرأة:

من محتمات قوامة الرجل على المرأة ولايته عليها، أماً كانت أم زوجة أم أختاً أم بنتاً، والذين حصروا قوامة الرجال على النساء في بيت الزوجية فقط مع أن الآية تفيد العموم يلزمهم أن يرفضوا ولاية الرجل على غير زوجته، وهذا باطل؛ لعموم آية قوامة الرجال على النساء، والقول بتخصيصها تحكم بلا دليل؛ ولأدلة أخرى دلت على أن الرجل ولي للمرأة، وأن المرأة مهما كان سنها، أو عقلها، أو فضلها فلا بد لها من ولي، ومن أدلة ذلك:

١- قول الله تعالى: ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [**البقرة**: ٢٣٢].

ووجه الشاهد من الآية: أنه لولا الولي لما احتيج أن يوجه الخطاب للأولياء بعدم عضل النساء عن الزواج بمن أردن؛ لأنه والحال كذلك تلي أمرها بنفسها، فنهي الأولياء عن عضلهن دليل على وجوب ولاية الرجال على النساء.

قال البغوي - رحمه الله تعالى -: وفي الآية دليل على أن المرأة لا تلي عقد النكاح؛ إذ لو كانت تملك ذلك لم يكن هناك عضل ولا لنهي الولي عن العضل معنى[3].

---

(١) التفسير الحديث: ٨/ ١٠٤-١٠٥.

(٢) المصدر السابق: ٨/ ١٠٩.

(٣) تفسير البغوي: ١/ ٢٧٦.

وقال ابن عطية - رحمه الله تعالى -: وهذه الآية تقتضي ثبوت حق الولي في إنكاح وليته، وأن النكاح يفتقر إلى ولي[1].

ويدل على ذلك أيضاً سبب النزول، فقد روى الحسن أَنَّ أُخْتَ مَعْقِلِ بن يَسَار طَلَّقَهَا زَوْجُهَا فَتَرَكَهَا حتى انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَخَطَبَهَا فَأَبَى مَعْقِلٌ فَنَزَلَتْ ﴿**فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾ [البقرة: ٢٣٢][2].

وفي رواية أَنَّهُ زَوَّجَ أُخْتَهُ رَجُلاً من الْمُسْلِمِينَ على عَهْدِ رسول الله ﷺ فَكَانَتْ عِنْدَهُ ما كانت ثُمَّ طَلَّقَهَا تَطْلِيقَةً لم يُرَاجِعْهَا حتى انْقَضَتْ الْعِدَّةُ فَهَوِيَهَا وَهَوِيَتْهُ ثُمَّ خَطَبَهَا مع الْخُطَّابِ فقال له: يا لُكَعُ، أَكْرَمْتُكَ بها وزوجتك فَطَلَّقْتَهَا والله لَا تَرْجِعُ إِلَيْكَ أَبَداً آخِرُ ما عَلَيْكَ، قال: فَعَلِمَ الله حَاجَتَهُ إِلَيْهَا وَحَاجَتَهَا إلى بَعْلِهَا فَأَنْزَلَ الله ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لا تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٢٣٢] فلما سَمِعَهَا مَعْقِلٌ قال: سَمْعاً لِرَبِّي وَطَاعَةً، ثُمَّ دَعَاهُ فقال: أُزَوِّجُكَ وَأُكْرِمُكَ[3].

قال الترمذي - رحمه الله تعالى -: وفي هذا الحديث دلالة على أنه لا يجوز النكاح بغير ولي؛ لأن أخت معقل بن يسار كانت ثيباً فلو كان الأمر إليها دون وليها لزوجت نفسها، ولم تحتج إلى وليها معقل بن يسار، وإنما خاطب الله في هذه الآية الأولياء فقال: ﴿**فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾ ففي هذه الآية دلالة على أن الأمر

---

(١) تفسير ابن عطية: ١/ ٣١٠.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﴿**وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ**﴾: ٤/ ١٦٤٥، رقم (٤٢٥٥).

(٣) هذه الرواية للترمذي في سننه، كتاب التفسير، باب ومن سورة البقرة، وقال: حديث حسن صحيح: ٥/ ٢١٦، رقم (٢٩٨١).

إلى الأولياء في التزويج مع رضاهن[1]. وهذه الحادثة التي نزلت فيها الآية تدل على ولاية الأخ على أخته.

٢- حديث عُمَرَ بن أبي سَلَمَةَ عن أُمِّ سَلَمَةَ: لَمَّا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا بَعَثَ إِلَيْهَا أبو بَكْرٍ يَخْطُبُهَا عليه فلم تَزَوَّجْهُ، فَبَعَثَ إِلَيْهَا رسول الله ﷺ عُمَرَ بن الْخَطَّاب يَخْطُبُهَا عليه، فقالت: أَخْبِرْ رَسُولَ الله ﷺ: إني امْرَأَةٌ غيرى، وإني امْرَأَةٌ مُصْبِيَةٌ وَلَيْسَ أَحَدٌ من أَوْلِيَائِي شَاهِدٌ فَأَتَى رَسُولَ الله ﷺ فذكر ذلك له، فقال: ارْجِعْ إِلَيْهَا فَقُلْ لها: أَمَّا قَوْلُكِ إني امْرَأَةٌ غيري فَسَأَدْعُو الله لَكِ فَيُذْهِبُ غَيْرَتَكِ، وَأَمَّا قَوْلُكِ إني امْرَأَةٌ مُصْبِيَةٌ فَسَتُكْفَيْنَ صِبْيَانَكِ، وَأَمَّا قَوْلُكِ أَنْ ليس أَحَدٌ من أَوْلِيَائِي شَاهِدٌ فَلَيْسَ أَحَدٌ من أَوْلِيَائِكِ شَاهِدٌ ولا غَائِبٌ يَكْرَهُ ذلك، فقالت لِابْنِهَا: يا عُمَرُ قُمْ فَزَوِّجْ رَسُولَ الله ﷺ فَزَوَّجَهُ[2].

ووجه الشاهد منه من وجهين:

الأول: قولها - رضي الله عنها -: وليس أحد من أوليائي شاهد، فلم تل أمر نفسها، واعتذرت بغيابهم، وخاطبها أفضل البشر وأكملهم ﷺ، ومع ذلك احتاجت إلى أولياء في هذا الشأن، حتى أخبرها النبي ﷺ أنه ما أحد منهم يكره ذلك، وأقرها على قولها، ولو كانت الولاية لا حاجة لها للمرأة الراشد لما أقرها عليه، ولجعلها تلي أمرها بنفسها دون أحد من الناس.

الثاني: قولها لابنها: قم يا عمر فزوج رسول الله، وعمر كان صبياً، قال الذهبي: ثم كان عمر هو الذي زوج أمه بالنبي ﷺ وهو صبي[3].

---

(١) سنن الترمذي: ٥/ ٢١٦.

(٢) رواه النسائي في المجتبى، كتاب النكاح، باب إنكاح الابن أمه: ٦/ ٨١، وأحمد: ٦/ ٣١٣، رقم (٢٦٧١١) وصححه ابن حبان في صحيحه: ٧/ ٢١٢، رقم (٢٩٤٩)، والحاكم في المستدرك، وقال: صحيح على شرط مسلم: ٢/ ١٩٥، وابن حجر في الإصابة: ٨/ ٤٠٥.

(٣) سير أعلام النبلاء: ٣/ ٤٠٧.

فلم تستغن أمه - رضي الله عنها - وهي في منزلة الأمومة عن ولايته، وهو صغير وهي كبيرة، مما يدل على ضرورة الولي للمرأة.

٣- حديث أنس - رضي الله عنه -: أن أبا طلحة خطب أم سليم فقالت: يا أبا طلحة أليس إلهكم الذي تعبد خشبة نبتت من الأرض نجرها حبشي بني فلان؟ قال: بلى، قالت: فلا تصحبني إن تعبد خشبة نبتت في الأرض نجرها حبشي بني فلان، إن أنت أسلمت لم أرد منك شيئاً غيره، قال: انظر في أمري، قال: فذهب ثم رجع فقال: أشهد ألَّا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، قالت: يا أنس زوج أبا طلحة[1]. ففي هذا الحديث كان أنس - رضي الله عنه - ولياً لأمه في تزويجها من أبي طلحة، ولو كان لا تحتاج ولياً لكانت ولية نفسها.

وإزاء هذه النصوص الواضحة حاول بعضهم الالتفاف عليها بتخصيصها بزمن دون آخر، بحجة أن الزمن الحاضر اختلفت فيه المرأة عن الزمن السابق، وصارت مكتسبة مثل الرجل، ونداً له فلا تحتاج إلى قوامته، وهذا في الحقيقة استدراك على الشارع الحكيم، وتعطيل لشريعته؛ لأن أي حكم لا يوافق أهواء الناس فبإمكانهم أن يخصوه بزمن مضى دون الزمن الحاضر، ودعاة إسقاط الشريعة كلها من العلمانيين يحتجون لقولهم بأن الشريعة كانت في زمن يحتاج إليها الناس، أما الآن فالزمن تغير عن ذي قبل.

وبهذه الحجة في إسقاط قوامة الرجل وولايته على المرأة صرح عدد من الكاتبات، ومنهن مليحة الشهاب التي كتبت مقالاً على حلقتين بعنوان (متى تنتهي قوامة الرجل؟) أوردت فيه آية القوامة ثم قالت: دعونا نقف وقفة تأمل مع هذه الآية الكريمة، والتي بناء على تأويلها استندت وقامت معظم الفتاوى التي تخص المرأة ومنها ولاية الأمر والمحرم، وما تفرع عنهما من فتاوى، وما قامت عليها من نظم.

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى: ٣/ ٢٨٥، رقم (٥٣٩٥)، وأبو بكر الشافعي في الغيلانيات: ٣/ ٣١١-٣١٢، رقم (٣١٧) وصححه الحاكم في المستدرك، وقال: على شرط مسلم: ٢/ ١٩٥.

إن القرآن يقول لنا: إن الرجال قوامون على النساء، ولا يكتفي بذلك؛ بل يورد الأسباب ومسوغات هذه الولاية، ولقد ذكر سببين؛ الأول: بما فضل الله بعضهم على بعض، وهو بذلك يشير إلى البنية البدنية التي كانت مطلباً لطبيعة الأعمال المتاحة في ذلك الزمن (الصيد، الرعي، الحرب .. إلخ)، ويفسرها آخرون من علماء الدين بأن التفضيل بسبب ما منحه الله للرجل من قدرة على معالجة الأمور، وحل معضلات الحياة بالمنطق والرؤية والحكمة، السبب الآخر هو: بما أنفقوا؛ ويعني بها الأموال التي يصرفها الرجل على البيت وعلى زوجته وأبنائه.

على ضوء هذه الآية تأتي عدة أسئلة منها: هل ولاية الرجل على المرأة هي ولاية مطلقة في كل الأزمنة والعصور، وفي جميع الأحوال، وفي ظل الظروف المتباينة التي تعيشها المرأة أم أنها مقيدة؟! وقد تصل بحسب أسباب الولاية التي وردت في الآية إلى أن القوامة قد تكون للمرأة[1]؟

وفي الجزء الثاني من مقالها تحصر آية القوامة بالزمن الماضي فتقول: نحن نؤمن بأن كل ما كان يصدق في زمن الرسول يوافق هذا الزمن في ظل الشروط التي وردت في القرآن، وبالعودة إلى الآية فإن متطلبات العمل كانت متوفرة في الرجل حيث بنيته الجسدية تتوافق مع ضرورات العمل في ذلك الزمن، وهذا ما منحه القوامة على المرأة، بينما في هذا العصر فإن متطلبات العمل متوفرة لدى المرأة كما هي عند الرجل، فأغلب الأعمال أصبحت تتطلب قوة ذهنية وفكرية أكثر منها جسدية، بل كثيراً ما أثبتت المرأة تفوقها على الرجل، وأصبحت مفضلة في العديد من الوظائف.

وفي عصرنا نجد الزوج والزوجة كلاهما يخرجان إلى سوق العمل، ويبذلان نفس المجهود والطاقة، ويتحصلان على ذات الأجر، وينفقان على بناء أسرتهما

---

(١) متى تتوقف قوامة الرجل؟ صحيفة الوطن السعودية، ١٣/ ٧/ ١٤٢٨هـ، عدد: ٢٤٩٢.

بالتساوي. وهناك العديد من الحالات التي لا يمارس فيها الزوج العمل، وكثيراً ما نجد لسبب أو لآخر أن الزوجة هي التي تقوم بإعالة الأسرة.. بعد هذا كيف يستقيم مبدأ قوامة الرجل على الإطلاق، وفي كل الأحوال والظروف[1]؟

وتقول الكاتبة ليلى الأحدب: لطالما كتبت أنه لا معنى لوجود ما يسمى ولي المرأة بعد بلوغها سن الرشد، فمثلها في ذلك مثل الشاب[2].

وكتب محمد بن علي المحمود مقالاً بعنوان (المتطرفون والمرأة.. نظرية النقص ومشاريع الاعتقال) يوضح أن نزع ولاية الرجل على المرأة هو غايتهم، ويزري بالحديث المثبت نقصان المرأة، ومما جاء فيه: يتأسس موقف إخواننا المتطرفين من المرأة لدينا، كما يتضح من شواهد كثيرة، على رؤية كلية شاملة في هذا الموضوع، رؤية محكومة بنظرية النقص (نقص المرأة) من جهة، وبمشاريع الاعتقال (التي تتمظهر في قائمة الممنوعات) المرتبطة بنظرية الحرية الإنسانية من جهة أخرى... المرأة لدى إخواننا المتطرفين كائن ناقص بطبيعته، كائن أدنى؛ مقارنة بالكائن الذكوري؛ ولهذا فهو كائن عاجز؛ بل كائن لابد أن يبقى في حال عجز دائم؛ حتى لا يتحرر من وصاية الرجال... التصوُّر الذكوري العنصري أن المرأة كائن ناقص، هو تصوّر راسخ ومتجذر في أعماق الوعي التقليدي الذي يحكم رؤية إخواننا المتطرفين؛ بل هو ليس مجرد تصور راسخ موروث؛ بقدر ما هو تصور مدعوم، تصور يتم تدعيمه على مستوى النظرية كما على مستوى الواقع[3].

---

(١) متى تتوقف قوامة الرجل؟ صحيفة الوطن السعودية، ٢١/ ٧/ ١٤٢٨هـ، عدد: ٢٥٠٠.

(٢) صحيفة الوطن السعودية: ٢٥/ ٢/ ١٤٢٩، عدد: ٢٧١٢، وانظر: صحيفة الوطن السعودية، الموقع الألكتروني ٢٣/ ١/ ٢٠١١، وصحيفة الرياض: ٢٢/ ٣/ ١٤٣٠ عدد: ١٤٨٧٨.

(٣) صحيفة الرياض: ٢٨/ ٧/ ١٤٣٢، عدد: ١٥٧١١.

ويقول يوسف أبا الخيل: المرأة المسلمة التي لا تستطيع اليوم وهي ثيب في عقدها الخامس أن تبرم بنفسها عقد زواجها مع من تختاره بدل أن تظل تنتظر رحمة وليها الذي ربما يصغرها بثلاثين سنة ليبرم لها العقد، ويرحمها من غوائل الدهر، وتصرمات الأيام[1].

٣- رفض طاعة الزوج:

من محتمات القوامة أن تخضع المرأة للرجل وتطيعه، وهو ما يتعارض مع الحرية الشخصية للمرأة بمفهومها الغربي؛ والذين رفضوا قوامة الرجل على المرأة أو تأولوها رفضوا تبعاً لذلك وجوب طاعة المرأة لزوجها.

ومن ذلك ما ادعته الدكتورة سهيلة زين العابدين حماد في برنامج نواعم على قناة (أم بي سي) يوم الأحد ٢٧يونيو ٢٠١١م: أنه لا توجد آية في القرآن الكريم تنص على طاعة الزوجة للزوج، فجميعها أحاديث ضعيفة إلى جانب أن كل ما يتعلق بهذا ثبت ضعفه من حيث المتن... وأن هناك مفهوم خاطئ لدى الرجال بأنه مفضل على المرأة لأنه مكلف بالإنفاق.

وقد دعت بعض الكاتبات إلى تمرد المرأة على طاعة زوجها كما فعلت عزيزة المانع في مقال لها بعنوان (تمرد على خفيف) تعترض فيه على من يرى أن الأصل في الزوجة الطاعة، وتدعو إلى أن تكون الزوجة نداً للزوج، وترى أن مفهوم الطاعة إن نجح في زمن مضى حين كانت النساء جاهلات ومنعزلات عن الحياة العامة، ومعتمدات اقتصادياً على الزوج؛ فإنه في هذا الزمن لم يعد الأمر كذلك، ولا بد للأزواج الأعزاء من أن يعترفوا بالتغيير الذي طرأ على عالم النساء، بعد أن نفضن عنهن غبار الجهل والعوز، وصرن في بعض الحالات يعرفن أفضل مما يعرف الأزواج، ويكسبن أكثر مما

---

(١) المرأة: بين تأويل النص وإسقاطات التاريخ، صحيفة الرياض٢٣/ ٢/ ١٤٢٨ عدد: ١٤١٤١، وانظر: صحيفة الوطن السعودية ٢٠/ ٦/ ١٤٣١، عدد: ٣٥٠٤.

يكسبون، فما عاد ترضيهن سوى علاقة ندية..[1].

كل هذا التمرد والدعوة إليه على الرغم من أن الأدلة الدالة على وجوب طاعة المرأة لزوجها كثيرة، ومنها:

١- قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤] وهذا من لوازم القوامة. قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: قد أفاد ذلك لزومها طاعته؛ لأن وصفه بالقيام عليها يقتضي ذلك[2].

٢- قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾ [النساء: ٣٤]. وإنما نشزت المرأة لارتفاعها عن طاعة زوجها[3].

٣- قوله تعالى: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ﴾ [النساء: ٣٤]. قَالَ قتادة - رحمه الله تعالى -: صوالح النساء قانتات، مطيعات لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ولأزواجهن[4]. وقال مقاتل ابن حيان - رحمه الله تعالى -: مطيعات لله ولأزواجهن في المعروف[5]. وقال الطبري - رحمه الله تعالى -: يعني: مطيعات لله ولأزواجهن[6].

٤- حديث عبد الله بن عُمَرَ - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: إذا اسْتَأْذَنَكُمْ نِسَاؤُكُمْ بِاللَّيْلِ إلى الْمَسْجِدِ فَأْذَنُوا لَهُنَّ[7].

---

(١) صحيفة عكاظ، ٢٣/ ١٠/ ١٤٣٠هـ، عدد: ٣٠٣٩.
(٢) أحكام القرآن: ٢/ ٦٨.
(٣) تفسير العز بن عبد السلام: ١/ ٣٢١، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ٣٢/ ٢٧٨.
(٤) تفسير ابن المنذر: ٢/ ٦٨٧.
(٥) تفسير ابن أبي حاتم: ٣/ ٩٤١.
(٦) تفسير الطبري: ٨/ ٢٩٤، وانظر: تفسير ابن أبي زمنين: ١/ ٣٦٧.
(٧) رواه البخاري في صحيحه، كتاب صفة الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس: ١/ ٢٩٥رقم (٨٢٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة: ١/ ٣٢٧، رقم (٤٤٢).

قال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: منع الرجال نساءهم أمر مقرر وإنما علق الحكم بالمساجد لبيان محل الجواز فيبقى ما عداه على المنع، وفيه إشارة إلى أن الإذن المذكور لغير الوجوب؛ لأنه لو كان واجباً لانتفى معنى الاستئذان؛ لأن ذلك إنما يتحقق إذا كان المستأذن مخيراً في الإجابة أو الرد[1].

٥- حديث أَبي هُرَيْرَةَ رَضِيَ الله عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «لاَ يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَزَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ»[2] قال الألباني - رحمه الله تعالى -: فإذا وجب على المرأة أن تطيع زوجها في قضاء شهوته منها، فبالأولى أن يجب عليها إطاعته فيما هو أهم من ذلك مما فيه تربية أولادها، وصلاح أسرتهما ونحو ذلك من الحقوق والواجبات[3].

٦- حديث قَيْس بن سَعْد - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: لو كنت آمِراً أَحداً أَنْ يَسْجُدَ لِأَحَدٍ لَأَمَرْتُ النِّسَاءَ أَنْ يَسْجُدْنَ لِأَزْوَاجِهِنَّ لِمَا جَعَلَ الله لهم عَلَيْهِنَّ من الْحَقِّ[4].

٧- حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ: اثنان لا تجاوز صلاتهما رؤوسهما عبد آبق من مواليه حتى يرجع إليهم وامرأة عصت زوجها حتى ترجع[5].

---

(١) فتح الباري: ٢/ ٣٤٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه: ٧/ ٣٠رقم (٥١٩٥).

(٣) آداب الزفاف في السنة المطهرة: ٢٨٢.

(٤) رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في حق الزوج على المرأة: ٢/ ٢٤٤، رقم (٢١٤٠)، والدارمي: ١/ ٤٠٦، رقم (١٤٦٣)، وصححه الحاكم: ٢/ ٢٠٤، رقم (٢٧٦٣).

(٥) رواه الطبراني في الأوسط: ٤/ ٦٧، رقم (٣٦٢٨) وفي الصغير: ١/ ٢٨٩، رقم (٤٧٨) وذكر المنذري في الترغيب والترهيب أن إسناده جيد: ٣/ ١٨، رقم (٢٩٠٨) وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رواته ثقات: ٤/ ٣١٣، وصححه الألباني في صحيح الجامع: ١/ ٨٩، رقم (١٣٦)، وذكره في السلسلة الصحيحة: ١/ ٥٨٠، رقم (٢٨٨).

قال أبو حيان - رحمه الله تعالى -: والظاهر أنه كل من ولي أمر شيء ولاية صحيحة -يعني: تجب طاعته- قالوا: حتى المرأة يجب عليها طاعة زوجها، والعبد مع سيده، والولد مع والديه، واليتيم مع وصيه فيما يرضي الله وله فيه مصلحة[1].

وقال ابن تيمية - رحمه الله تعالى -: إذا تزوجت لم يجب عليها طاعة أبيها ولا أمها في فراق زوجها، ولا في زيارتهم ونحو ذلك، بل الواجب عليها طاعة زوجها إذا لم يأمرها بمعصية، وطاعته أحق من طاعتهما، وأيما امرأة راض عنها دخلت الجنة. وإذا أرادت الأم التفريق بين ابنتها وزوجها فهي من حبس هاروت وماروت لا طاعة لها ولو دعت عليها، اللهم إلا أن يكونا مجتمعين على معصية الله، أو تكون أمرت البنت بطاعة الله ورسوله ومنعها الزوج ذلك، وطاعة الله واجبة على كل مسلم[2].

وفي فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية: الأخلاق التي على الزوجة اتباعها حيال زوجها: أن تطيعه فيما أمرها به من المعروف مادام في حدود طاقتها، وأن تحفظه في عرضه وماله وأولاده، وترعاه في أهله، وألا تمتنع منه إذا دعاها إلى الفراش، وألا تخرج من بيته إلا بإذنه، وأن تقوم بما يلزم مثلها من أعمال البيت[3].

ومع ما قرره الشارع الحكيم من عظم حق الوالدين، ووجوب طاعتهما وبرهما على الأولاد، إلا أن المرأة إذا تزوجت كان حق زوجها عليها أعظم من حق والديها، ولو كانا أو أحدهما محتاجًا إليها، قال الإمام أحمد في امرأة لها زوج وأم مريضة: طاعة زوجها أوجب عليها من أمها إلا أن يأذن لها[4].

---

(١) البحر المحيط في التفسير: ٣/ ٦٨٦.

(٢) مختصر الفتاوى المصرية: ٣٤٧.

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة: ١٩/ ٣٥٤.

(٤) المغني: ٧/ ٢٢٤.

وحكى بعض العلماء الإجماع على وجوب طاعة الزوجة زوجها[1].

والأصل إطلاق الطاعة في كل شيء، فلا تقيد إلا بما جاء به الشرع، وهما قيدان:

الأول: عدم المعصية، لقول النبي ﷺ: إنما الطَّاعَةُ في الْمَعْرُوفِ[2].

الثاني: تقييدها بالاستطاعة؛ لأن حق الله تعالى مقيد بالاستطاعة، وهو أعظم وأكبر من حق الزوج، وإنما كان للزوج حق بأمره سبحانه، قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

٤- رفض حجاب المرأة:

يعترض العلمانيون على فرض الحجاب بحجة أنه يتعارض مع الحرية الشخصية، وبحجة المساواة مع الرجل؛ فإذا فرض الحجاب على المرأة فليفرض على الرجل، وهذا يقولونه من باب التنزل والتعجيز وإلا فهم أصلاً لا يؤمنون بالشريعة كلها.

يقول صلاح الدين محسن: هناك أناس مقتنعون بعدم جدوى الحجاب والنقاب، ولكنهم لا يقبلون التفريط فيه أو الدعوة للتخلي عنه؛ لأنه أمر من شرع الله، وعلينا إطاعة الله؛ لأن من حق الله أن يأمرنا ولو بما لا يدخل العقل ولو بما يضرنا ولا ينفعنا أو يأمرنا بما لا ينفع ولا يضر... نعم من حقه أن يأمرنا... وطاعته واجبة علينا كما يقول الدين... إن إلزام المرأة وحدها بلبس الحجاب بزعم أنها تفتن الرجل حكم لا عدل فيه؛ ففي ذلك إغفال أو تجاهل لحقيقة أن الرجل أيضاً يفتن المرأة بقدر أكبر... إن العدالة تقتضي إما أن يلبس الجميع الحجاب رجالاً ونساء، أو لا يلبسونه جميعاً،

---

(١) ينظر: جواهر العقود: ٢/ ٤١.

(٢) رواه من حديث علي - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية: ٦/ ٢٦١٢، رقم (٦٧٢٦)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: ٣/ ١٤٦٩، رقم (١٨٤٠).

ولكن الشريعة التي تفرض على المرأة ما لا تفرضه علي الرجل؛ للحرص على الرجل وحده من الفتنة المزعومة.. إنما تعتبر المرأة إنساناً من الدرجة الثانية، أو ربما لا تدخلها في حساب الآدمية بالمرة.. وتعتبرها مخلوقة لخدمة الرجل ولراحته كما الدواب[1].

ومع اشتداد الحرب على الحجاب لصالح القيم الغربية، وفرض ما يدعونه حرية شخصية بالقوة على الناس، ومحاربة أوروبا للحجاب الشرعي المتضمن غطاء الوجه، والضغط العلماني العربي؛ فإن كثيراً من الكتاب والمفكرين المسلمين خضعوا لهذا الضغط، ومنهم من له فيه هوى، فشرعوا ترك الحجاب الشرعي أو التخفف منه تحت دعاوى شتى، مستخرجين الخلاف في كشف الوجه مع أن عامة المفسرين يرون تغطيته، وهذا التغيير منه ما هو عن قناعة ممن تلوثت أفكارهم بالأطروحات الغربية فتشربوا الحرية على المفهوم الغربي، ومنه ما هو من قبيل الهزيمة والضعف، والخضوع للضغط الكبير للقيم الغربية على الإسلام.

وإبان منع فرنسا للنقاب والمعاقبة عليه - مع أنه من أبجديات الحرية الشخصية في الفكر الغربي - خضع بعض المفكرين المسلمين لذلك الضغط، فالشيخ أونيس قرقاح مدير دار الفتوى التابعة لاتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا أحد هؤلاء، حيث قال: على المسلمة أن تحافظ على الأحكام الشرعية في خصوص اللباس، مع مراعاة الواقع الذي تعيش فيه، وإننا نريد من المرأة أن تحافظ على حجابها الذي لا يصف ولا يشف، هذا هو الأصل، والنقاب ليس واجباً شرعياً بل إنه في البيئة الأوروبية قد يثير إشكالاً وآثاراً سلبية قد تلحق بالمسلمين[2].

---

(١) ينظر: الحجاب ليس حرية شخصية، صلاح الدين محسن، مجلة الحوار المتمدن ١٧/ ١٠/ ٢٠٠٩م عدد: ٢٨٠٢.

(٢) صحيفة الوطن السعودية: ٦/ ٧/ ١٤٣٠، عدد: ٣١٩٥.

واتفق مع هذا الرأي الشيخ زهير بريك رئيس المجلس الفرنسي للأئمة مشيراً إلى أن هناك اختلافاً في قضية وجوب تغطية المرأة لوجهها عند فقهاء المسلمين، عدا أن البيئة الأوروبية مختلفة عن السعودية مثلاً، ففي أوروبا لم يتعوّد الناس على الخمار العادي، فما بالك بالنقاب الذي قد يعطي فرصة للعنصريين ضد المسلمين[1]؟

ووافقتهما نورة جاب الله رئيسة المنتدى الأوروبي للمرأة المسلمة أن جزءاً من المسؤولية في محاربة بعض العنصريين لزي المرأة المسلمة يعود للمرأة المسلمة ذاتها؛ مدعية أن غرض الحجاب هو الستر وليس لفت الانتباه، ونصحت بأن يكون الحجاب قريباً من الصورة العامة للمجتمع، بحيث لا يلفت الأنظار ولا يعبر عن قطيعة مع الناس[2]. نقلت هذا الكلام الكاتبة ليلى الأحدب في مقال بعنوان: (النقاب في الغرب ليس مظهراً للحرية الشخصية) وعقبت عليه بقولها: لذلك يجب منع تغطية وجه المرأة في أوروبا مثله في ذلك مثل منع العري الكامل، فكما أن من كرامة الجسد البشري أن تتم تغطيته ضمن حدود الفطرة السليمة كذلك فإن من احترام الإنسان لغيره ألا يخفي وجهه عنه، فلا تنظر المرأة للرجل على أنه وحش سوف يفترسها بمجرد أن يرى وجهها[3].

الحجاب عند المفسرين:

أكثر المفسرين فيما وقفت عليه من كلامهم يرون أن حجاب المسلمة يتضمن تغطية الوجه، وذلك في تفاسيرهم لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [**الأحزاب**: ٥٩].

---

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.

قال الطبري - رحمه الله تعالى -: لا يتشبهن بالإماء في لباسهن إذا هن خرجن من بيوتهن لحاجتهن، فكشفن شعورهن ووجوههن. ولكن ليدنين عليهن من جلابيبهن؛ لئلا يعرض لهن فاسق، إذا علم أنهن حرائر بأذى من قول، ثم أسند الطبري إلى ابن عباس - رضي الله عنهما - قوله: أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب ويبدين عيناً واحدة[1]. وقال السمرقندي - رحمه الله تعالى -: ويقال: يعني: يرخين الجلابيب على وجوههن[2]. وقال ابن أبي زمنين - رحمه الله تعالى -: والجلباب الرداء؛ يعني: يتقنعن به[3]. وقال الكيا الهراسي - رحمه الله تعالى -: الجلباب: الرداء، فأمرهن بتغطية وجوههن ورؤوسهن[4]. وقال العز بن عبدالسلام - رحمه الله تعالى -: الجلباب: الرداء، أو القناع، أو كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها، وإدناؤه أن تشد به رأسها وتلقيه فوق خمارها حتى لا ترى ثغرة نحرها، أو تغطي به وجهها حتى لا تظهر إلا عينها اليسرى[5]. وقال البيضاوي - رحمه الله تعالى -: يغطين وجوههن وأبدانهن بملاحفهن إذا برزن لحاجة[6]. وقال النسفي - رحمه الله تعالى -: يرخينها عليهن ويغطين بها وجوههن وأعطافهن، يقال إذا زال الثوب عن وجه المرأة إدن ثوبك على وجهك[7]. وقال السيوطي - رحمه الله تعالى -: أي يرخين بعضها على

---

(١) تفسير الطبري ٢٠/ ٣٢٤، وأثر ابن عباس - رضي الله عنهما - رواه أيضا ابن أبي حاتم في تفسيره: ١٠/ ٣١٥٤، وعزاه السيوطي في الدر المنثور لابن مردويه: ٦/ ٦٥٩.

(٢) بحر العلوم: ٣/ ٧٣.

(٣) تفسير ابن أبي زمنين: ٣/ ٤١٢.

(٤) أحكام القرآن: ٤/ ٣٥٠.

(٥) تفسير العز بن عبد السلام: ٢/ ٥٩٠.

(٦) تفسير البيضاوي: ٤/ ٢٣٨.

(٧) تفسير النسفي: ٣/ ٤٥.

الوجوه إذا خرجن لحاجتهن إلا عينا واحدة(١).

وتناقل فقهاء الشافعية في كتب المذهب اتفاق المسلمين على منع النساء من الخروج سافرات الوجوه(٢). وقال أبو حامد الغزالي - رحمه الله تعالى -: لم يزل الرجال على ممر الزمان مكشوفي الوجوه والنساء يخرجن منتقبات(٣). ونقل الشوكاني - رحمه الله تعالى - اتفاق المسلمين على منع النساء أن يخرجن سافرات الوجوه خاصة عند كثرة الفساق(٤).

وقال الصابوني: في مثل هذا الزمان الذي كثر فيه أعوان الشيطان، وانتشر فيه الفسق والفجور، فلا يقول أحد بجواز كشفه، لا من العلماء، ولا من العقلاء؛ إذ من يرى هذا الداء والوباء الذي فشى في الأمة وخاصة بين النساء بتقليدهن لنساء الأجانب، فإنه يقطع بحرمة كشف الوجه؛ لأن الفتنة مؤكدة والفساد محقق ودعاة السوء منتشرون(٥).

٥- رفض المحرم للمرأة في السفر:

ومما يتعارض مع الحرية الشخصية للمرأة بمفهومها الغربي اشتراط المحرم للسفر؛ لأن الحرية الشخصية تعطيها حق التنقل والسفر كيفما شاءت، وبلا محرم، فهي مستقلة عن الرجل، واشتراط المحرم يقيدها ويجعلها تابعة لغيرها.

---

(١) تفسير الجلالين: ٥٦٠، وانظر: تفسير الثعلبي: ٨ / ٦٤. تفسير الزمخشري: ٣/ ٥٦٠. تفسير ابن جزي: ٢/ ١٥٩. نظم الدرر: ١٥/ ٤١١. تفسير أبي السعود: ٧/ ١١٥. روح البيان: ٧/ ٢٤٠. تفسير المراغي: ٢٢/ ٣٦.

(٢) ينظر: أسنى المطالب: ٣/ ١٠٩، والإقناع للشربيني: ٢/ ٤٠٣، ومغني المحتاج: ٣/ ١٢٩، وغاية البيان: ٢٤٧، وحاشية قيلوبي وعميرة: ٣/ ٢٠٩، وحاشية الجمل: ٤/ ١٢٣، وإعانة الطالبين: ٣/ ٢٥٨.

(٣) إحياء علوم الدين: ٢/ ٤٧.

(٤) نيل الأوطار: ٦/ ١٣٧.

(٥) روائع البيان تفسير آيات الأحكام: ٢/ ١٥٧، وانظر أيضاً: ٢/ ١٧١-١٨٢.

والحقيقة أن منع سفر المرأة بلا محرم هو من آثار قوامة الرجل عليها، فالذين قوضوا نظام الإسلام في القوامة لا بد أن يرفضوا شرط المحرمية في سفر المرأة، ويتأولوا النصوص الواردة فيه، أو يسقطوها على أزمان مضت دون هذا الزمن.

تقول الكاتبة سهيلة زين العابدين حماد: الإسلام لم يحرم على المرأة السفر بدون محرم، والسبب في عدم سفرها في الزمن القديم لحمايتها، حيث كان التنقل في الزمن القديم عن طريق الدابة، فتتعرض المرأة إلى قطّاع طرق وإلى كثير من وسائل المخاطر، أما الآن فوسائل السفر مأمونة سواء أكان ذلك السفر بالطائرة أم بالقطار أم بالحافلات؛ لأنها ليست بمفردها فيوجد معها ركاب الطائرة وركاب الباخرة، فلا تتعرض للمخاطر التي قد تتعرض لها في السفر بالراحلة؛ لذا نجد أن كثيراً من الفقهاء، ومنهم فضيلة د. يوسف القرضاوي قالوا إذا انتفت الأسباب في تحريم سفر المرأة بدون محرم وهو حمايتها، وإذا تحققت لها الحماية والأمان فلا مانع من سفرها دون محرم[1].

وتقول ميرا الكعبي: أفكار الوأد الحديثة ما زالت تخيم على المجتمع، فالمرأة ممنوعة من السفر إلا بتصريح ولي الأمر، وهي ممنوعة من العمل ما لم تقدم موافقة ولي الأمر، وهي ممنوعة من الإقامة في النزل العامة والفنادق ما لم يرافقها محرم[2].

فيعلنون رفض المحرم للمرأة في السفر معارضين الأحاديث الصحيحة الصريحة المانعة من سفر المرأة بلا محرم ومنها:

١- حديث ابْنِ عُمَرَ - رَضِيَ الله عَنْهُمَا -: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «لاَ تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ»[3].

---

(١) صحيفة الرياض ٢٠/ ٥/ ١٤٣١ عدد: ١٥٣١٩.

(٢) ينظر: حركة التغريب في السعودية: ٩٤، وانظر: صحيفة الرياض: ٢١/ ٨/ ١٤٣٢ عدد: ١٥٧٣٣.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، أبواب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة؟: ٢/ ٤٣، رقم (١٠٣٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره: ٢/ ٩٧٥، رقم (١٣٣٨).

٢- حديث أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه -، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لاَ يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ لَيْسَ مَعَهَا حُرْمَةٌ»(١).

٣- حديث ابْنِ عَبَّاس - رَضِيَ الله عَنْهُمَا -، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لاَ تُسَافِرِ المَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَم، وَلاَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ»، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ الله إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَخْرُجَ فِي جَيْشِ كَذَا وَكَذَا، وَامْرَأَتِي تُرِيدُ الحَجَّ، فَقَالَ: «اخْرُجْ مَعَهَا»(٢).

وقال يحيى بن سلام - رحمه الله تعالى -: لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم لم تكن تحل له قبل ذلك ولا تحل له أبداً، وأما من كانت تحل له ثم صارت لا تحل له بعد فلا تسافر معه(٣).

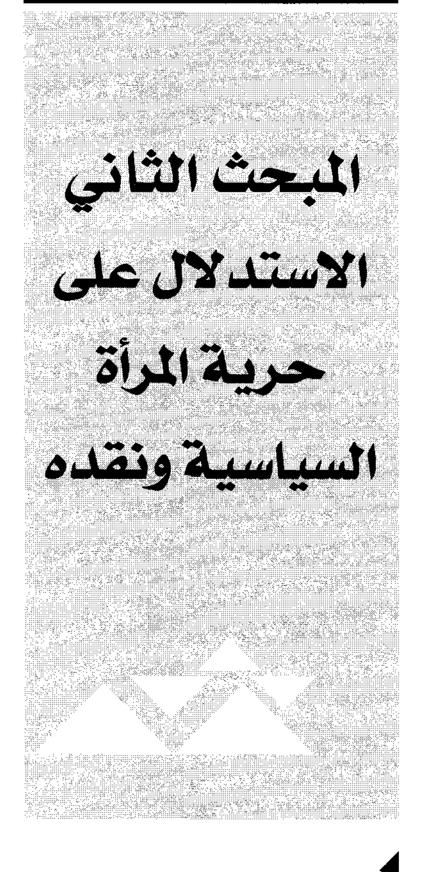
قلت: وذلك مثل أخت الزوجة وعمتها وخالتها؛ فإنهن حلال للزوج قبل زواجه بهن، ويحرم عليه بعد زواجه، ولا يكون هو محرماً لهن.

ومع أن الحج ركن الإسلام الخامس؛ فإنه يسقط عن المرأة إذا لم تجد محرماً، ولا يحل لها أن تحج بلا محرم؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] قال جمهور العلماء: المحرم من السبيل، ولا حج عليها إلا مع ذي محرم(٤). وكان الإمام مالك - رحمه الله تعالى - لا يرى تغريب النساء والعبيد في حد الزنا محتجاً بحديث منع سفر المرأة إلا مع ذي محرم(٥).

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، أبواب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة؟: ٢/ ٤٣ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره: ٢/ ٩٧٧، رقم (١٣٣٩).
(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب حج النساء: ٢/ ٦٥٨، رقم (١٧٦٣) ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره: ٢/ ٩٧٨، رقم (١٣٤١).
(٣) تفسير يحيى بن سلام: ١/ ٤٤٤.
(٤) تفسير أبي حيان: ٣/ ٢٧٧، وتفسير ابن عطية: ١/ ٤٧٩، والدر المنثور: ٢/ ٢٧٥، .
(٥) ينظر: تفسير ابن عطية: ٣/ ١٦٢.





وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أدلتهم على ولاية المرأة ونقدها.

المطلب الثاني: الأدلة على عدم جواز تولية المرأة.

المطلب الثالث: المفسرون وولاية المرأة.



المبحث الثاني
الاستدلال على حرية المرأة السياسية ونقده

لما فرض الفكر الغربي مساواة المرأة بالرجل، ، متنكباً في ذلك الشرائع الربانية، والفطر السوية؛ كان من لوازم ذلك الإقرار بالحرية السياسية للمرأة، وإشراكها فيما يختص به الرجال من دهاليز الحكم والسياسة، وكتائب الجيش، وسرايا الجند، وأروقة المحاكم، وقاعات البرلمان، وغيرها.

ولذا فإن منظر الفلسفة الليبرالية الإنجليزي ميل انتهى إلى أن النساء لا بد أن يكون لهن حقوق سياسية ومدنية متساوية مع الرجال[١].

وقد نشطت مؤتمرات المرأة الدولية في تفعيل المشاركة السياسية للمرأة، ومساواتها بالرجل في هذا الجانب، وقامت بالضغط على الدول في تفعيل القرارات التي فرضتها، وقد جاء في تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة (المساوة والتنمية والسلم): تعاني المرأة بسبب جنسها تمييزاً من حيث حرمانها من فرص الوصول المتساوية إلى بنية السلطة التي تحكم المجتمع، وتبت في مسائل التنمية ومبادرات السلم، ولكي تصبح المساواة الحقيقية واقعاً بالنسبة للمرأة يجب أن يكون اقتسامها للسلطة على قدم المساواة مع الرجل استراتيجية رئيسة... ثم يدعو التقرير على تشجيع النساء على الانخراط في العملية السياسية بكل مستوياتها على قدم المساواة مع الرجل[٢].

---

(١) استعباد النساء: ١٠٤-١٠٥، والنساء في الفكر السياسي الغربي: ٢٦٥.

(٢) ينظر: قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، دراسة نقدية في ضوء الإسلام: ٢/ ٩١١-٩١٧.

وأمام الإلحاح الغربي المتزايد، والضغوط الكبيرة على المسلمين لمساواة المرأة بالرجل في الشؤون السياسية، وتقليدها الولايات العامة؛ خضع كثير من الكتاب المسلمين لهذه الضغوط، وتخففوا من النصوص الدالة على عدم صحة ولاية المرأة، فردوها أو تأولوها أو خصوها بالزمن السابق، زاعمين أن الإسلام يجيز تولي المرأة المناصب العليا.

وكتبت د. حسناء عبد العزيز القنيعير مقالاً عنوانه (بل أفلحَ القومُ بألفِ نورة ونـورة!) وواضح من عنوان المقال أنه معارضة لحديث النبي ﷺ، وفي أثناء المقال تصرح بردها للحديث حين قالت: جزء من عنوان المقال مقتبس من الحديث (ما أفلح قوم ولوا شأنهم امرأة)... وهو من أحاديث الآحاد، أي: التي يرويها صحابي واحد أو تابعي واحد أو في سنده شخص واحد هو الطريق لمتن الحديث، وهذا الحديث قاله النبي ﷺ مرة واحدة فقط في حادثة موت كسرى فارس؛ إذ سأل عمن ولي أمرهم، فقالوا له: ابنته، فقال الحديث. فهو لفظ واحد في موقف واحد. الراوي أبو بكرة قاله مرة واحدة فقط... فالحديث قيل مرة واحدة من النبي ﷺ، ومرة واحدة من قبل الصحابي أبي بكرة، ورواه عن الصحابي الواحد ابنه وابن ابنه عنه والحسن البصري، ومع ذلك جاء في أربعة ألفاظ مختلفة، فما الذي قصده النبي ﷺ؟ خاصة أن ظاهره يوحي بأنهم لن يفلحوا، هكذا يُوجه الحديث الذي يوحي بالتقليل من منزلة المرأة ويربط الفشل بتوليها أمراً من أمور الناس، وكأنه لابدّ أن يفلح القوم عندما يتولى أمرهم رجل! لكن الواقع مخالف لهذا المعنى؛ لأنّ هناك أقواماً وليت أمرهم امرأة وأفلحوا... إنّ بعض الأمة يعيش اليوم في المتشابهات والهوامش، يرد الأسس الكبيرة للإسلام ودعوة محمد ﷺ ومنهجيته، ويتمسك بالأمور التي كان جاء أصلاً ليخلصنا منها... إنّ ما في التراث حول ولاية المرأة هو اجتهادات أثمرت أحكاماً فقهية، فليست ديناً أو وحياً بل هي من المعاملات التي تحكمها المقاصد الشرعية

والموازنة بين المصالح والمفاسد فيها، ويكفي في المعاملات ألا تخالف ما ورد في النصّ، لا أن يكون قد ورد فيها نصّ، والأحكام الفقهية التي هي اجتهادات الفقهاء، مثلها مثل الفتاوى تتغير بتغير الزمان والمكان والمصالح الشرعية المعتبرة[1].

ويدعو يوسف أبا الخيل إلى نقد النصوص المانعة من تولية المرأة الولايات العامة، فيقول: وإذا كان لا بد من المشاركة في الحديث عن تولي المرأة مثل تلك المناصب على الرغم من عدم جدواه من الناحية العملية؛ لأنه قفزٌ على سنن التاريخ وقوانين الاجتماع، فلنحاول تجربة نوع جديد من النقد للنصوص التي اتكأ عليها مانعو المرأة من أن تتولى منصب القضاء أو رئاسة الدولة[2].

وقد أجاز ولاية المرأة ولاية عامة محمد عزة دروزة، وأستاذ القانون المصري د. عبد الحميد متولي وشيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي، ود. محمد سليمان الأشقر، وظفر القاسمي[3].

---

(١) صحيفة الرياض ٢٨/ ٣/ ١٤٣١ عدد: ١٥٢٣٨.

(٢) المرأة بين تأويل النص وإسقاطات التاريخ، صحيفة الرياض: ٢٣/ ٢/ ١٤٢٨، عدد: ١٤١٤١، وانظر: المشاركة السياسية للمرأة، صحيفة الوطن السعودية، ٢٥/ ٥/ ١٤٣٠عدد: ٣١٥٥.

(٣) الدستور القرآني: ٧٨، ونظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٣٤١، ومبادئ نظام الحكم في الإسلام: ٨٨٦-٨٨٧، وطرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية: ١٠٩، والاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية: ٣١٣-٣٢٢.
وتصريح طنطاوي كان لصحيفة الشرق الأوسط، بتاريخ ١٤/ ٩/ ٢٠٠٢، وأما الأشقر فكتب مقالاً بعنوان: نظرة في الأدلة الشرعية حول مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية ونحوها في جريدة الوطن الكويتية ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٤، وقد رد على الأشقر جماعة من أبرزهم: الشيخ عبد المحسن العباد في رسالة مطبوعة بعنوان: الدفاع عن الصحابي أبي بكرة ومروياته والاستدلال لمنع ولاية النساء على الرجال، والشيخ أحمد محمد الفهد في مقالين مطولين في الوطن الكويتية يوم الاثنين ٣١/ ٥/ ٢٠٠٤ ويوم الأربعاء ٢/ ٦/ ٢٠٠٤، والشيخ عبد الرحمن عبد الخالق يوم الثلاثاء ١/ ٦/ ٢٠٠٤ في جريدة الوطن الكويتية.

المطلب الأول
أدلتهم على ولاية المرأة ونقدها(*)

استدل المقررون لحرية المرأة السياسية على جواز تولية المرأة ولايات عامة بما يلي:

الدليل الأول: عمومات من القرآن الكريم، نحو قول الله تعالى: **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾** [التوبة: ٧١] وقوله تعالى: **﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا**

(*) ينظر: الدستور القرآني: ٧٨، ونظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ٣٤٢-٣٤٨، والحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: ٢٨٦-٢٩٩، والدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية: ١١٨-١٢٦، وأصول المعارضة السياسية في الإسلام: ٧١-٧٤، وولاية المرأة في الفقه الإسلامي: ١٤١-١٦١، ومقالات الأشقر، وهو من أشد المتحمسين لولاية المرأة من العلماء المشهورين، ومقالاته هي: نظرة في الأدلة الشرعية حول مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية ونحوها في جريدة الوطن الكويتية: ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٤م. ولا عائق شرعياً يمنع عن المرأة التصويت والترشيح، جريدة الوطن الكويتية: ٣١/ ٥/ ٢٠٠٤م، وعائشة قادت الجيش.. والشفاء بنت عبد الله تولت الحسبة، جريدة الوطن الكويتية، ١٢/ ٨/ ٢٠٠٤م. والمتأخرون ممن قلّ علمهم يقلد بعضهم بعضاً دون بصيرة، جريدة الوطن الكويتية ٢٣/ ٨/ ٢٠٠٤م.

مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٥] مدعين أن المرأة تدخل في هذه العمومات، وأنها مثل الرجل فيما يتعلق بالولاية.

والجواب عن ذلك: أن المرأة وإن دخلت في هذه العمومات فقد أخرجتها أدلة خاصة صريحة؛ كقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٣٤] وقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وحديث أبي بَكْرَةَ - رضي الله عنه - قال: لقد نَفَعَنِي الله بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النبي ﷺ أَنَّ فَارِساً مَلَّكُوا ابْنَةَ كِسْرَى قال: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً[1] وهذا نص صحيح صريح يمنع ولاية المرأة الولايات العامة.

الدليل الثاني: قصة ملكة سبأ، وقول الله تعالى: على لسان الهدهد: ﴿إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣].

قال د. محمد الأشقر: إن القرآن العظيم قد نقل قصة قوم ملكتهم امرأة وروى القرآن العظيم أنها نجحت أيما نجاح، وهي ملكة اليمن التي وردت قصتها في القرآن العظيم... وأن سليمان عليه السلام أرسل إليها كتاباً يدعوها إلى الإسلام وأن تأتي إليه مقرة بذلك، فأحسنت التدبير كل الإحسان، فاستشارت رجال دولتها، وبذلك ضمنت ولاءهم وطاعتهم لقراراتها، وأرسلت إلى سليمان عليه السلام هدية تستجلب بها وده، فرفض الهدية وأصر على أن يصله منها، ومن قومها الطاعة والإذعان، فكان عاقبة ذلك أن سارت بنفسها ومن معها إلى سليمان عليه السلام في مدينة القدس... فأي ثناء أثناه الله تعالى على هذه الملكة، وعلى النجاح الذي وصلت إليه بحنكتها ودهائها، وحسن تقديرها للأمور، حيث استطاعت تجنيب قومها وبلادها من إفساد الجيوش الغازية وإذلالهم لقومها[2].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر: ٦/ ٢٦٠٠، رقم (٦٦٨٦).

(٢) نظرة في الأدلة الشرعية حول مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية ونحوها في جريدة الوطن الكويتية ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٤م.

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أنه خبر لا يتضمن الإقرار الشرعي بتملكها على قومها، وقد وقع من قوم كفار يسجدون للشمس، وليس بعد الكفر ذنب.

قال أبو حيان - رحمه الله تعالى -: ولا يدل قوله: (تَمْلِكُهُمْ) على جواز أن تكون المرأة ملكة؛ لأن ذلك كان من فعل قوم بلقيس وهم كفار فلا حجة في ذلك[١].

وقال الألوسي - رحمه الله تعالى -: وليس في الآية ما يدل على جواز أن تكون المرأة ملكة، ولا حجة في عمل قوم كفرة على مثل هذا المطلب[٢].

الوجه الثاني: أن في القصة ما يشير إلى استنكار ذلك منهم، وهو أن الهدهد عجب من تملك امرأة على قوم سبأ؛ ولذا قال ﴿**إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ**﴾ [**النمل**: ٢٣] وليس هذا بالمعهود عند البشر، فبدأ به الهدهدد في الإخبار لغرابته، مع أن شركهم أعظم منه؛ لكن الشرك ليس مستغرباً، وقد وقع من البشر كثيراً.

قال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: وجملة ﴿**إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ**﴾ بيان لنبأ فلذلك لم تعطف، وإدخال (إن) في صدر هذه الجملة لأهمية الخبر؛ إذ لم يكن معهوداً في بني إسرائيل أن تكون المرأة ملكاً... وتنكير امرأة وهو مفعول أول لـ(وجدت) له حكم المبتدأ فهو كالابتداء بالنكرة إذا أريد بالنكرة التعجب من جنسها كقولهم: بقرة تكلمت؛ لأن المراد حكاية أمر عجيب عندهم أن تكون امرأة ملكة على قوم؛ ولذلك لم يقل: وجدتهم تملكهم امرأة[٣].

---

(١) البحر المحيط: ٧/ ٦٤.
(٢) روح المعاني: ١٩/ ١٨٩.
(٣) التحرير والتنوير: ١٩/ ٢٥٢.

الوجه الثالث: أن سليمان عليه السلام لما أُحضر له عرشها، وآمنت معه وقالت: ﴿وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤] لم يعد لها سليمان عرشها ومملكتها، مع أنها صانعته بالهدايا، ولم تعصه؛ بل آمنت بدعوته عليه السلام.

وأنبه هنا على غلط فاحش وقع فيه بعض من استدلوا بهذه القصة على جواز ولاية المرأة محتجين بأنه شرع من قبلنا، وليس في شرعنا ما يخالفه، فتعقبهم المانعون بأنه وإن كان شرع من قبلنا ففي شرعنا ما يخالفه وهو الأدلة على عدم جواز ولاية المرأة، وحينئذ لا يصح الاستدلال به على ما هو مقرر في الأصول.

وهذا غلط بيِّن من الفريقين؛ فليست هذه الحادثة من شرع من قبلنا حتى ينقض دليل المستدلين بها بهذه الطريقة؛ لأنها ليست شريعة نبي ولا فعل قوم أهل كتاب، وإنما هو فعل كفار يسجدون للشمس، فهي شريعة عبدة الشمس، وليست شريعة الله تعالى.

الدليل الثالث: تولية عمر - رضي الله عنه - الشفاء بنت عبد الله المخزومية على الحسبة في السوق.

والجواب عنه من أوجه:

الجواب الأول: أنه خبر غير ثابت، مخالف لما ثبت؛ فإنه لم يرد بسند صحيح ولا حسن ولا ضعيف، وإنما أورده بعض أهل السير بلا إسناد، وبصيغة التمريض(١).

ثم بعد كتابة هذا وجدته مسنداً، قال ابن أبي عاصم: حدثنا دحيم، عن رجل سماه عن ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، أن عمر - رضي الله عنه - استعمل الشفاء على السوق قال: ولا نعلم امرأة استعملها غير هذه(٢).

---

(١) ينظر: طبقات ابن سعد: ١/ ٣٧٩، ومعرفة الصحابة لأبي نعيم: ٦/ ٣٣٧١.
(٢) الآحاد والمثاني: ٦/ ٤.

وهذا الحديث لا يصح ففيه رجل مجهول العين، مع ضعف ابن لهيعة، وهو منقطع بين يزيد بن أبي حبيب وعمر - رضي الله عنه -؛ فإن يزيد ولد في خلافة معاوية بعد سنة خمسين، وهو من صغار التابعين[1]. بينما استشهد عمر - رضي الله عنه - في أواخر سنة ثلاث وعشرين، فبين ولادة يزيد ومقتل عمر سبعاً وعشرين سنة.

الوجه الثاني: أن أولادها أنكروا ذلك، كما روى ابن سعد وابن عساكر قالا: ويقال إن عمر بن الخطاب استعملها على السوق، وولدها ينكرون ذلك ويغضبون منه[2].

الوجه الثالث: أن الذي استعمل على السوق ابنها سليمان، كما ذكر ذلك الزبير ابن بكار، ونقله ابن عبد البر وابن حجر والسخاوي والزرقاني - رحمهم الله تعالى -[3] قال الزرقاني: ولذلك استعمله عليه لقربه[4]. قلت: فلعله وقع الخلط بينها وبين ابنها.

الوجه الرابع: أن دارها - رضي الله عنها - كانت في السوق، وكان عمر - رضي الله عنه - يزورها فيها، فلعل بعض من نقلوا أنها كانت في السوق، وعمر - رضي الله عنه - يزورها، ظنوا أنه ولاها الحسبة في السوق، وغفلوا عن أن سكنها في السوق.

قال ابن عبد البر وابن الأثير رحمهما الله تعالى: وأقطعها رسول الله ﷺ داراً عند الحكاكين فنزلتها مع ابنها سليمان[5].

---

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء: ٦/ ٣١.
(٢) الطبقات الكبرى ١/ ٣٨٠، وتاريخ دمشق: ٢٢/ ٢١٦.
(٣) الاستيعاب: ٢/ ٦٤٩، والإصابة: ٣/ ٢٤٢، والتحفة اللطيفة: ١/ ٤١٧، وشرح الزرقاني على الموطأ: ١/ ٣٨٦.
(٤) شرح الزرقاني على الموطأ: ١/ ٣٨٦.
(٥) الاستيعاب: ٤/ ١٨٦٩، وأسد الغابة: ٧/ ١٧٧.

وقال البخاري - رحمه الله تعالى -: وكان عمر إذا دخل السوق دخل عليها[1].

وروى أبو بكر بن سليمان بن أبي حثمة أن عمر بن الخطاب فقد سليمان بن أبي حثمة في صلاة الصبح، وأن عمر بن الخطاب غدا إلى السوق ومسكن سليمان بين المسجد والسوق فمر على الشفاء أم سليمان[2].

الدليل الرابع: مشاركة عائشة - رضي الله عنها - في المعارضة السياسية على علي - رضي الله عنهما -، وقيادتها للجيش في معركة الجمل.

والجواب عنه من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن عائشة - رضي الله عنها - ما عارضت علياً في خلافته، ولا اعترضت عليها، وما خرجت يوم الجمل لقيادة الجيش، ولا للقتال، فكيف يلصق بها ذلك كله، وهي راوية حديث منع النساء من القتال، قالت - رضي الله عنها - قلت: يا رَسُولَ الله، هل على النِّسَاءِ من جِهَادٍ؟ قال: نعم، عَلَيْهِنَّ جِهَادٌ لاَ قِتَالَ فيه الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ[3].

وإنما خرجت للمطالبة بالقصاص من قتلة عثمان - رضي الله عنه -، واجتهدت في أن الله تعالى قد يدرأ بها الفتنة؛ لمقامها من رسول الله ﷺ، ومكانتها عند المسلمين[4].

الوجه الثاني: أنها - رضي الله عنها - همت بالرجوع لما نبحت عليها كلاب ماء الحوأب، فعلمت بذلك أن خروجها كان خطأ؛ لحديث حدثها به النبي ﷺ؛ كما روى قيس بن أبي حازم قال: لَمَّا أَقْبَلَتْ عَائِشَةُ بَلَغَتْ مِيَاهَ بني عَامِرٍ لَيْلاً نَبَحَتِ الْكِلاَبُ،

---

(١) التاريخ الأوسط: ١/ ٥٣.

(٢) رواه مالك في الموطأ: ١/ ١٣١، رقم (٢٩٤) وابن بشكوال في غوامض الأسماء المبهمة: ٢/ ٨٥٨ وابن عساكر في تاريخ دمشق: ٢٢/ ٢١٧.

(٣) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب المناسك، باب الحج جهاد النساء: ٢/ ٩٦٨، رقم (٢٩٠١) وأحمد في مسنده: ٦/ ١٦٥، وصححه ابن خزيمة: ٤/ ٣٥٩، رقم (٣٠٧٤)

(٤) انظر: فتح الباري: ١٣/ ٥٦.

قالت: أي مَاءٍ هذا؟ قالوا: مَاءُ الْحَوْأَبِ، قالت: ما أظنني إلا أني رَاجِعَةٌ، فقال بَعْضُ من كان مَعَهَا: بَلْ تَقْدَمِينَ فَيَرَاكِ الْمُسْلِمُونَ فَيُصْلِحُ الله عز وجل بَيْنِهِمْ، قالت: إن رَسُولَ الله ﷺ قال لها ذَاتَ يَوْمٍ: كَيْفَ بإحداكن تَنْبَحُ عليها كِلاَبُ الْحَوْأَبِ؟[1].

الوجه الثالث: أنها اجتهدت - رضي الله عنها - في خروجها، وحكم بخطئها غيرها من الصحابة - رضي الله عنهم - أجمعين، ومع من خطأها نص في تخطئتها، وهو أبو بكرة - رضي الله عنه - حين قال: عَصَمَنِي الله بِشَيْءٍ سَمِعْتُهُ من رسول الله ﷺ لَمَّا هَلَكَ كِسْرَى قال: من اسْتَخْلَفُوا؟ قالوا: ابْنَتَهُ، فقال النبي ﷺ: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً، قال: فلما قَدِمَتْ عَائِشَةُ تعني الْبَصْرَةَ ذَكَرْتُ قَوْلَ رسول الله ﷺ فَعَصَمَنِي الله بِهِ[2]. قال ابن حجر - رحمه الله تعالى -: فكأن أبا بكرة أشار إلى هذا الحديث فامتنع من القتال معهم، ثم استصوب رأيه في ذلك الترك لما رأى غلبة علي[3]. ويؤيد ذلك حديث أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: ذكر النبي ﷺ خروج بعض أمهات المؤمنين فضحكت عائشة فقال: انظري يا حميراء ألَّا تكوني أنت، ثم التفت إلى علي فقال: إن وليت من أمرها شيئاً فارفق بها[4].

---

(١) أحمد في مسنده: ٦/ ٥٢، وصححه ابن حبان: ١٥/ ١٢٦، رقم (٦٧٣٢)، وقال ابن حجر في فتح الباري: سنده على شرط الصحيح: ١٣/ ٥٥.

(٢) رواه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب (٧٥)، وقال: حديث حسن صحيح: ٤/ ٥٢٧، رقم (٢٢٦٢)، والنسائي في المجتبى، كتاب آداب القضاة، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم: ٨/ ٢٢٧، وصححه الحاكم، وقال على شرط الشيخين: ٤/ ٣٢٤، رقم (٧٧٩٠).

(٣) فتح الباري: ١٣/ ٥٦.

(٤) رواه الحاكم في المستدرك، وسكت عنه: ٣/ ١٢٩، رقم (٤٦١٠) والبيهقي في دلائل النبوة: ٦/ ٤١١، وابن عساكر في الأربعين في مناقب أمهات المؤمنين، وقال: هذا حديث حسن: ٧١. ونقل الزركشي في الإجابة لما استدركت عائشة: ٥٩، والبوصيري في مصباح الزجاجة: ٣/ ٨٢، أن الحاكم صححه، فلعله في بعض النسخ.

الوجه الرابع: أن عائشة - رضي الله عنها - ندمت على خروجها يوم الجمل، وكانت إذا قرأت ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣] بكت حتى تبل خمارها[1].

قال ابن أختها عروة بن الزبير - رضي الله عنهم -: ما ذكرت عائشة مسيرها في وقعة الجمل قط إلا بكت حتى تبل خمارها وتقول: يا ليتني كنت نسياً منسياً[2].

الدليل الخامس: وقوع ذلك في تاريخ المسلمين؛ إذ تولت بعض النساء ولايات عامة، فشجرة الدر أم خليل الصالحية حكمت مصر؛ فإنه لما توفي الملك نجم الدين أيوب بن الكامل أحضرت شجرة الدر فخر الدين ابن الشيخ والطواشي محسناً وعرفتهما بموته، وكتموا ذلك خوف الفرنج، وجمعت شجرة الدر الأمراء، وقالت: السلطان يأمركم أن تحلفوا له، ثم من بعده لابنه المعظم المقيم بحصن كيفا، ولابن الشيخ بالأتابكية، وصارت تدير المملكة باسمه، وتخرج القرارات السلطانية بختمه[3].

والجواب عن ذلك من أوجه:

الوجه الأول: أن فعل شجرة الدر يحتاج إلى دليل، ولا يستدل به؛ فهي ليست مصدر تشريع حتى يستدل بأفعالها، وفعلها ومن وافقها على ذلك مخالف للنصوص، وهو معصية لله تعالى.

الوجه الثاني: أنها ومن معها كتموا هذا الأمر عن المسلمين، وأوهموهم أن السلطان نجم الدين حي؛ ولذا لما افتضح أمرها خلعوها.

---

(١) رواه ابن سعد في الطبقات: ٨/ ٨٠.

(٢) رواه الخطيب في تاريخ بغداد: ٩/ ١٨٥، وابن الجوزي في المنتظم: ٥/ ٩٥.

(٣) ينظر: المختصر في تاريخ البشر: ١/ ٤٣٣، وتاريخ ابن الوردي: ٢/ ١٧٦، والبداية والنهاية: ١٣/ ١٧٧، وتاريخ ابن خلدون: ٥/ ٤١٦، وانظر: حسن المحاضرة في أخبار مصر و القاهرة: ٢١٩.

قال القلقشندي - رحمه الله تعالى -: وملكت بعده أم خليل شجرة الدر زوجة الملك الصالح نجم الدين أيوب المذكور في صفر سنة ثمان وأربعين وستمئة، فأقامت ثمانية أشهر ولم يملك مصر في الإسلام امرأة غيرها، ثم خلعت وملك بعدها الملك الأشرف موسى بن الناصر[1].

الوجه الثالث: أن العلماء والأعيان لم يسكتوا عن ذلك وأنكروه، قال السيوطي - رحمه الله تعالى -: ولما توليت تكلم الشيخ عز الدين بن عبد السلام في بعض تصانيفه على ما إذا ابتلي المسلمون بولاية امرأة، وأرسل الخليفة المستعصم يعاتب أهل مصر في ذلك ويقول: إن كان ما بقى عندكم رجل تولونه فقولوا لنا نرسل إليكم رجلاً[2].

---

(١) مآثر الأناقة: ٢/ ٩٣، وينظر: المختصر في تاريخ البشر: ١/ ٤٣٥

(٢) حسن المحاضرة في أخبار مصر و القاهرة: ٢١٩.

المطلب الثاني
الأدلة على عدم جواز تولية المرأة

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤] وقد استدل جمع من المفسرين بهذه الآية على منع ولاية النساء ولايات عامة(١).

والآية عامة في الرجال والنساء تثبت قيام الرجال على النساء، وهي ولاية الرجل على المرأة، فتولية المرأة ولاية عامة فيه مخالفة للآية وعكس لها، وجعل النساء قوامات على الرجال.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣] فهذا أمر بقرار المرأة في بيتها ولزومه، وعدم الخروج منه إلا لحاجة، فالأصل قراراها، والخروج استثناء، ومن محتمات تولية المرأة خروجها المستمر، وهو مخالف للأصل. قال ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه: ما تعبدت الله امرأة بمثل تقوى الله وجلوسها في

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ٤٨٢، وتفسير القرطبي: ٥/ ١٦٨، وتفسير أبي حيان: ٣/ ٢٤٩، وتفسير ابن كثير: ٢/ ٢٩٢، وفتح القدير: ١/ ٤٦٠، وروح المعاني: ٥/ ٢٣، وتفسير ابن باديس: ٢٧٣، وأضواء البيان: ١/ ٢٦، وتفسير السعدي: ١٧٧، تفسير العثيمين: الفاتحة والبقرة: ٣/ ١٠٦.

بيتها[1]. وقيل لسودة - رضي الله عنها -: ألا تخرجين كما تخرج أخواتك؟ قالت: قد حججت واعتمرت، وقد أمرني الله تعالى أن أقر في بيتي، فلا أريد أن أعصي الله تعالى، فلم تخرج من بيتها حتى أخرجت على جنازتها[2]. ولما خرجت عائشة يوم الجمل نهاها عمار وابن عمر - رضي الله عنهم - عن ذلك وقالا لها: إن الله أمرك أن تقري في بيتك[3].

قال الجصاص - رحمه الله تعالى -: وفيه الدلالة على أن النساء مأمورات بلزوم البيوت منهيات عن الخروج[4]. وقال القرطبي - رحمه الله تعالى -: معنى هذه الآية: الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى. هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة[5].

ويؤكد منع المرأة من الخروج من منزلها إلا لحاجة حديث ابن مسعود - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فإذا خَرَجَتْ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ[6].

الدليل الثالث: حديث أبي بَكْرَةَ - رضي الله عنه - قال: لقد نَفَعَنِي الله بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النبي ﷺ أَنَّ فَارِساً مَلَّكُوا ابْنَةَ كِسْرَى قال: لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ

---

(١) تفسير السمعاني: ٤/ ٢٧٩.

(٢) رواه ابن سعد في الطبقات: ٨/ ٥٥، والجصاص في أحكام القرآن: ٥/ ٢٢٩، والثعلبي في تفسيره: ٨/ ٣٤.

(٣) تفسير ابن عطية: ٤/ ٣٨٣، وتفسير القرطبي: ١٤/ ١٧٩، وتفسير ابن جزي: ٢/ ١٥١.

(٤) أحكام القرآن: ٥/ ٢٢٩.

(٥) تفسير القرطبي: ١٤/ ١٧٩.

(٦) رواه الترمذي في سننه، كتاب الرضاع، باب منه، وقال حديث حسن صحيح غريب: ج ٣/ ٤٦٨، رقم (١١٧٣)، وصححه ابن خزيمة: ٣/ ٩٣، رقم (١٦٨٥)، وابن حبان: ١٢/ ٤١٢، رقم (٥٥٩٨).

امْرَأَةً وفي رواية: فقال: لاَ يُفْلِحُ قَوْمٌ تَمْلِكُهُمُ امْرَأَةٌ[1].

وهو نص صريح صحيح في محل النزاع فوجب المصير إليه، فنفي النبي ﷺ الفلاح عمن تولت عليهم امرأة يشمل كل الولايات، وكل الأمم، وكل الأزمنة؛ لأنه جاء بلن التأبيدية، وأكده بتنكير قوم؛ ليشمل كل قوم بغض النظر عن جنسهم ولونهم ودينهم وبلدهم، فهو نكرة في سياق النفي فتعم جميع أفرادها، كما يقرره الأصوليون والمفسرون[2]. ونقل ابن عرفة الإجماع عليه[3].

قالت اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية تعليقاً على الحديث: فإن كلاً من كلمة (قوم) وكلمة (امرأة) نكرة، وقعت في سياق النفي فتعم، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[4].

ولو كان المقصود به قوم فارس فقط -كما هو قول من تأولوا الحديث- لقال: لن يفلحوا، أو نحوها من العبارات التي تخصص عدم الفلاح بهم هم دون غيرهم.

وللجنة الفتوى في الأزهر تعليق نفيس جداً على هذا الحديث أسوقه بتمامه لأهميته: وظاهرٌ أن الرسول ﷺ لا يقصد بهذا الحديث مجرد الإخبار عن عدم فلاح

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر: ٦/ ٢٦٠٠، رقم (٦٦٨٦)، والرواية الثانية لأحمد في المسند: ٥/ ٤٣، رقم (٢٠٤٥٥) وابن حبان في صحيحه: ١٠/ ٣٧٥، رقم (٤٥١٦).

(٢) ينظر: المحصول: ٢/ ٥٦٣، وروضة الناظر: ٢٢٢، والإحكام للآمدي: ٣/ ٥، وتفسير غرائب القرآن: ٣/ ١١٩، وتفسير ابن جزي: ٣/ ١١٤، وتفسير ابن عادل: ٦/ ٦٧، وتفسير الشوكاني: ٤/ ٢٥٣، وتفسير الألوسي: ٢١/ ١٣٢، وتفسير ابن عاشور: ٢١/ ٢٥٥.

(٣) تفسير ابن عرفة: ٢/ ٧٦٥.

(٤) فتاوى اللجنة الدائمة: ١٧/ ١٣، وينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين: ٢/ ١٦، ونيل الأوطار: ٨/ ٣٠٤، وفتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم: ١٠/ ٢٤٣-٢٤٤.

القوم الذين يولون المرأة أمرهم؛ لأن وظيفته ﷺ: بيان ما يجوز لأمته أن تفعله حتى تصل إلى الخير والفلاح، وما لا يجوز لها أن تفعله حتى تسلم من الشر والخسار، وإنما يقصد نهي أمته عن مجاراة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث القوم الحريصين على فلاحهم وانتظام شملهم على الامتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم، ولاشك أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة -في أي عصر من العصور- أن تتولى أي شيء من الولايات العامة، هذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه، كما يفيده المعنى الذي من أجله كان هذا المنع، هذا هو ما فهمه أصحاب الرسول ﷺ وجميع أئمة السلف لم يستثنوا من ذلك امرأة ولا قوماً، ولا شأناً من الشؤون العامة، فهم جميعاً يستدلون بهذا الحديث على حرمة تولي المرأة الإمامة الكبرى، والقضاء، وقيادة الجيش، وما إليها من سائر الولايات. وهذا الحكم المستفاد من هذا الحديث، وهو منع المرأة من الولايات العامة ليس حكماً تعبدياً، يقصد مجرد امتثاله دون أن تعلم حكمته، وإنما هو من الأحكام المعللة بمعان واعتبارات لا يجهلها الواقفون على الفروق الطبيعية بين نوعي الإنسان - الرجل والمرأة -، ذلك أن هذا الحكم لم ينط بشيء وراء الأنوثة التي جاءت كلمة (امرأة) في الحديث عنواناً لها، وإذاً فالأنوثة وحدها هي العلة، وواضح أن الأنوثة ليس من مقتضاها عدم العلم والمعرفة، ولا عدم الذكاء والفطنة حتى يكون شيء من ذلك هو العلة؛ لأن الواقع يدل على أن للمرأة علماً وقدرة على أن تتعلم كالرجل، وعلى أن لها ذكاء وفطنة كالرجل بل قد تفوق إحداهن الرجل في العلم والذكاء والفهم، فلابد أن يكون الموجب لهذا الحكم شيئاً وراء ذلك كله. إن المرأة بمقتضى الخَلْق والتكوين مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها، وهي مهمة الأمومة، وحضانة النشء وتربيته، وهذه قد

تجعلها ذات تأثر خاص بدواعي العاطفة، وهي مع هذا تعرض لها عوارض طبيعية، تتكرر عليها في الأشهر والأعوام، من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن من عزيمتها في تكوين الرأي والتمسك به، والقدرة على الكفاح والمقاومة في سبيله، وهذا شأن لا تنكره المرأة من نفسها، ولا تعوزنا الأمثلة الواقعية التي تدل على أن شدة الانفعال والميل مع العاطفة من خصائص المرأة في جميع أطوارها وعصورها. أ هـ(١).

وبعضهم علل عدم الفلاح في الحديث بسبب استبداد هذه المرأة، وليس بسبب أنها امرأة، كما فعل الشيخ محمد الغزالي(٢) وهذا تعليل عليل؛ لأن النص ظاهر في تعليله بكونها امرأة لا بكونها مستبدة، والنبي ﷺ أفصح من نطق بالضاد.

ومنهم من اعترض على حديث أبي بكرة بعدة اعتراضات لإبطاله، وهي:

الاعتراض الأول: أن أبا بكرة - رضي الله عنه - جلد في عهد عمر - رضي الله عنه - في حد القذف، فلا تقبل روايته كما لا تقبل شهادته؛ لقول الله تعالى: في القاذفين ﴿**وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا**﴾ [**النور**: ٤]، وقد تزعم هذا القول د. محمد الأشقر ومحمد عابد الجابري(٣).

قال د. محمد الأشقر: هذا الحديث هو المستند الرئيسي لكل من يتكلم في هذا الأمر ولم يرد هذا الحديث من رواية أي صحابي آخر غير أبي بكرة، وتصحيح البخاري وغيره لهذا الحديث وغيره من مرويات أبي بكرة - رضي الله عنه - هو أمر غريب لا ينبغي أن يقبل بحال، والحجة في ذلك ما عرف في كتب التاريخ الإسلامي

---

(١) مجلة رسالة الإسلام، السنة الرابعة، العدد الثالث، شوال/ ١٣٧١هـ

(٢) السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث: ٤٨-٤٩.

(٣) أما الأشقر ففي مقاله نظرة في الأدلة الشرعية حول مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية ونحوها في جريدة الوطن الكويتية ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٤، وأما الجابري ففي مقالته: ولاية المرأة... وحديث أبي بكرة!، صحيفة الاتحاد الإماراتية ٢٠ فبراير ٢٠٠٧م.

كما عند الطبري وابن كثير وغيرهما أن أبا بكرة قذف المغيرة بن شعبة بالزنا ووصل الخبر إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. . . ولذلك جلد عمر - رضي الله عنه - أبا بكرة ثمانين جلدة حد القذف بالزنا، ثم قال له: تب اقبل شهادتك، فأبى أن يتوب وأسقط عمر - رضي الله عنه - بعد ذلك شهادته. . . فإن الآية تدمغه -أي أبا بكرة- بالفسق وبالكذب وهذا يقتضي رد ما رواه عن النبي ﷺ مما انفرد به كهذا الحديث العجيب. . . فينبغي أن يضم هذا الحديث إلى الأحاديث الموضوعة المكذوبة على النبي ﷺ[1].

وكلام الأشقر في أبي بكرة - رضي الله عنه -، وطعنه في صحيح البخاري بسبب أحاديث أبي بكرة - رضي الله عنه - طعن شاذ محدث لم يسبقه إليه أحد، وهو يفتح الباب للطعن في الصحابة - رضي الله عنهم -، والتشكيك في أصح كتاب عند المسلمين بعد كتاب الله تعالى، فما أفظعها من زلة! وما أعظمها من فرية! والعجب أن الأشقر يطعن في صحيح البخاري بأحاديث أبي بكرة فيه، ويصرح بردها كلها، ويعول على كتب التاريخ ويجعلها هي الحجة على أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى!

وقد خرج أحاديث أبي بكرة - رضي الله عنه - أصحاب الكتب الستة، وله فيها خمسة وخمسون حديثاً لم يطعن واحد منهم في أبي بكرة، أو يتردد في إخراج حديثه، وهي أشهر دواوين أهل الإسلام في حفظ سنة النبي ﷺ[2].

وأما كلام الجابري فقال: ومما يذكر في سيرته -أي أبي بكرة- أن عمر بن الخطاب جلَده في الشهادة على المغيرة بن أبي شعبة بالزنا. كانوا أربعة شهود، منهم أخوه زياد، فلما اختبر عمر هؤلاء الشهود نفى زياد أن يكون قد رأى المرود في المكحلة،

---

(١) نظرة في الأدلة الشرعية حول مشاركة المرأة في الوظائف الرئاسية والمجالس النيابية ونحوها، جريدة الوطن الكويتية ٢٩/ ٥/ ٢٠٠٤.

(٢) الدفاع عن الصحابي أبي بكرة ومروياته: ١٧.

فخلى سبيله، واستتاب عمر الثلاثة الباقين فتاب اثنان ورفض أبو بكرة، فجلده عمر حد قذف، وكان لا يقبل شهادته[1].

والطعن في أبي بكرة - رضي الله عنه - ورد الحديث بسببه قول ساقط شاذ لما يلي:

أولاً: أن الله تعالى عدل الصحابة - رضي الله عنهم - في القرآن الكريم، وهو سبحانه سيعلم ما سيكون منهم بعد ذلك، قال الله تعالى: ﴿ **وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ** ﴾ [التوبة: ١٠٠].

قال التاج السبكي - رحمه الله تعالى -: والقول الفصل أنا نقطع بعدالتهم من غير التفات إلى هذيان الهاذين، وزيغ المبطلين، وقد سلف اكتفاؤنا في العدالة بتزكية الواحد منا، فكيف بمن زكاهم علام الغيوب الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء في غير آية[2]؟! وكذلك عدلهم رسوله ﷺ في أحاديث كثيرة، منها أنه ﷺ خاطب جموعهم يوم عيد النحر في حجته فقال: لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ[3].

وقال ابن حبان - رحمه الله تعالى -: وفي قوله ﷺ: ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب، أعظم الدليل على أن الصحابة كلهم عدول ليس فيهم مجروح ولا ضعيف؛ إذ لو كان فيهم مجروح أو ضعيف، أو كان فيهم أحد غير عدل؛ لاستثنى في قوله ﷺ، وقال: ألا ليبلغ فلان وفلان منكم الغائب، فلما أجملهم في الذكر بالأمر بالتبليغ من بعدهم دل ذلك على أنهم كلهم عدول وكفى بمن عدله رسول الله ﷺ شرفاً[4].

---

(١) ولاية المرأة... وحديث أبي بكرة!، صحيفة الاتحاد الإماراتية ٢٠ فبراير ٢٠٠٧م.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٢/ ٤٠٠، وينظر: التقرير والتحبير: ٢/ ٣٤٧.

(٣) رواه من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -: البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة في أيام منى: ٢/ ٦١٩، رقم (١٦٥٢)

(٤) صحيح ابن حبان: ١/ ١٦٢.

ثانياً: أن جمعاً من المحدثين والفقهاء والأصوليين والمفسرين قد نقلوا الإجماع على عدالة الصحابة - رضي الله عنهم -، وقبول روايتهم بلا استثناء أحد منهم، وممن نقل الإجماع على ذلك:

أ- ابن عبد البر - رحمه الله تعالى - فقال: الصحابة كلهم عدول مرضيون ثقات أثبات، وهذا أمر مجتمع عليه عند أهل العلم بالحديث[1].

ب- القرطبي - رحمه الله تعالى - فقال: فالصحابة كلهم عدول، أولياء الله تعالى وأصفياؤه، وخيرته من خلقه بعد أنبيائه ورسله، هذا مذهب أهل السنة، والذي عليه الجماعة من أئمة هذه الأمة[2].

ج- ابن حجر العسقلاني - رحمه الله تعالى - فقال: اتفق أهل السنّة على أنّ الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة[3].

د- ابن جماعة - رحمه الله تعالى - فقال: الصحابة كلهم عدول مطلقاً لظواهر الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به بالشهادة لهم بذلك من لابس الفتنة أو اعتزلها على حد سواء[4].

د- النووي - رحمه الله تعالى - فقال: الصحابة كلهم عدول من لابس الفتن وغيرهم بإجماع من يعتد به[5].

ثالثاً: أن العلماء نقلوا الإجماع على قبول رواية أبي بكرة - رضي الله عنه - بخصوصه، وممن نقل الإجماع على ذلك:

---

(١) التمهيد لابن عبد البر: ٢٢/ ٤٧، والاستذكار: ٣/ ٣٠١.
(٢) تفسير القرطبي: ١٦/ ٢٩٩.
(٣) الإصابة في تمييز الصحابة: ١/ ١٦٢.
(٤) المنهل الروي: ١١٢.
(٥) تدريب الراوي: ٢/ ٢١٤.

أ- أبو بكر الإسماعيلي - رحمه الله تعالى - فقال: لم يمتنع أحد من التابعين فمن بعدهم من رواية حديث أبي بكرة والاحتجاج به، ولم يتوقف أحد من الرواة عنه ولا طعن أحد على روايته من هذه الجهة مع إجماعهم ألَّا شهادة لمحدود في قذف غير ثابت، فصار قبول خبره جارياً مجرى الإجماع[1].

ب- ابن حزم - رحمه الله تعالى - فقال: ما سمعنا أن مسلماً فسق أبا بكرة، ولا امتنع من قبول شهادته على النبي ﷺ في أحكام الدين[2].

ج- ابن قدامة - رحمه الله تعالى - فقال: ولا نعلم خلافاً في قبول رواية أبي بكرة[3].

د- ابن القيم - رحمه الله تعالى - فقال: وقد أجمع المسلمون على قبول رواية أبي بكرة - رضي الله عنه -[4].

هـ- المرداوي - رحمه الله تعالى - فقال: واتفق الناس على الرواية عن أبي بكرة[5].

وما حصل له وقت عمر - رضي الله عنه - أجروه مجرى الشهادة وليس القذف، كما قال الإمام أحمد - رحمه الله تعالى -: ولا يرد خبر أبي بكرة ولا من جلدوا معه؛ لأنهم جاؤوا مجيء الشهادة، ولم يأتوا بصريح القذف، ويسوغ فيه الاجتهاد، ولا ترد الشهادة بما يسوغ فيه الاجتهاد[6]. وقال الشيرازي - رحمه الله تعالى -: فأما أبو

---

(١) الدفاع عن الصحابي أبي بكرة ومروياته: ١٩، وينظر: عمدة القاري: ١٣/ ٢٠٨-٢٠٩.
(٢) المحلى: ٩/ ٤٣٣.
(٣) المغني: ١٠/ ١٩٢.
(٤) إعلام الموقعين: ١/ ٩٨.
(٥) التحبير شرح التحرير: ٤/ ١٨٦١، وشرح الكوكب المنير: ٢/ ٣٨٧.
(٦) الدفاع عن الصحابي أبي بكرة ومروياته: ١٨.

بكرة ومن جلد معه في القذف فإن أخبارهم تقبل؛ لأنهم لم يخرجوا مخرج القذف؛ بل أخرجوه مخرج الشهادة، وإنما جلدهم عمر - رضي الله عنه - باجتهاده، فلم يجز أن يقدح بذلك في عدالتهم ولم يرد خبرهم[1].

الاعتراض الثاني: أنه من أحاديث الآحاد فلا يقبل في شأن عام يهم الأمة كشأن الولايات.

يقول أستاذ القانون د.عبد الحميد متولي: لما للمسائل الدستورية من خطورة وأهمية فإنه لا يجوز الأخذ في ميدانها بدليل ذي صبغة ظنية غير يقينية، وأحاديث الآحاد كما هو معلوم وكما هو متفق عليه بين العلماء ذات صبغة ظنية حتى لو كان راويها الإمام الأعظم البخاري[2].

والجواب عنه من أوجه:

الوجه الأول: أنه ليس الدليل الوحيد الدال على منع ولاية المرأة، وإنما دل على ذلك القرآن في أكثر من آية، وأحاديث غيره. وهي الآيات والأحاديث التي تجعل القوامة والولاية للرجل على المرأة، وكذلك التي تمنع المرأة من الولاية على نفسها، ومن إمامة الرجال في الصلاة، وكذلك الآيات والأحاديث التي تأمرها بالقرار في البيت، وتمنعها من البروز للرجال، فكل هذه تمنع المرأة من الولاية إما بالنص، وإما بلوازمه.

الوجه الثاني: دل الإجماع على منع ولاية المرأة، والإجماع حجة قطعية لا تجوز مخالفته، وما نقل مما يخالف الإجماع في هذه المسألة لا تصح نسبته إلى قائله، وهو

---

(١) اللمع في أصول الفقه: ٧٧، وينظر: العدة في أصول الفقه: ٣/ ٩٤٧، والنكت والفوائد السنية على مشكل المحرر: ٢/ ٢٥٠، والفروع: ٦/ ٤٨٩، وروضة الناظر: ١١٩، وسير أعلام النبلاء: ٣/ ٧.

(٢) نظام الحكم في الإسلام: ٨٧٧.

شذوذ لا يخرم الإجماع. قال الشافعي - رحمه الله تعالى -: الإجماع حجة على كل شيء؛ لأنه لا يمكن فيه الخطأ[1]. وقال الغزالي - رحمه الله تعالى -: الإجماع حجة مقطوع بها[2].

الوجه الثالث: الإجماع على العمل بخبر الواحد إذا صح، وحديث أبي بكرة في أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى. قال ابن عبد البر - رحمه الله تعالى -: أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار -فيما علمت- على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به، إذا ثبت ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافاً[3]. وقال ابن العربي - رحمه الله تعالى -: خبر الواحد أصل عظيم لا ينكره إلا زائغ، وقد أجمعت الصحابة على الرجوع إليه[4].

الوجه الرابع: ذكر جمهور العلماء أن خبر الآحاد إذا احتفت به قرائن فإنه يفيد القطع، ومن القرائن كون الحديث مخرجاً في الصحيحين، وحديث أبي بكرة في صحيح البخاري. قال أبو اسحاق الاسفرائيني - رحمه الله تعالى -: أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان مقطوع بها عن صاحب الشرع[5]. وقال ابن نصر السجزي - رحمه الله تعالى -: أجمع الفقهاء وغيرهم أن رجلاً لو حلف بالطلاق أن جميع ما في البخاري صحيح، قاله رسول الله لا شك فيه، لم يحنث[6].

---

(١) الأم: ٧/ ٢٧٩.

(٢) المنخول: ٣٣٠.

(٣) التمهيد: ١/ ٢.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ٧٣.

(٥) النكت على ابن الصلاح: ١/ ٣٧٧، وفتح المغيث: ١/ ٥١.

(٦) تدريب الراوي: ١/ ١٢٢، وقواعد التحديث: ٨٥.

الاعتراض الثالث: أن أبا بكرة نسي الحديث، قال الجابري: يقول أبو بكرة المتوفى سنة ٥٢هـ إنه كان على وشك الالتحاق بالطرف المناوئ لعلي بن أبي طالب، والقتال معهم غير أنه تذكر - كما قال - ما سمعه عن النبي ﷺ قبل ٢٨ سنة! وهو لم يحدِّث بهذا الذي سمعه إلا زمن الحسن البصري الذي توفي ١١٠هـ. أي في وقت تجنَّد فيه كثير من رجال الإسلام - الذين قبلوا الوضع الذي فرضه معاوية بعد تنازل الحسن بن علي له - إلى تحذير الناس من الانخراط في الفتن[١].

وهذا تعريض بأن أبا بكرة - رضي الله عنه - كان يكذب، وقد كذب هذا الحديث!! ولا ضير أن ينسى المتحمل للحديث شيئاً من حديثه ثم يتذكره إذا وقعت مناسبته، وقد وقع ذلك من كبار الصحابة وحفاظهم - رضي الله عنهم - أجمعين؛ ففي حديث حُذَيْفَةَ - رضي الله عنه - قال: قام فِينَا رسول الله ﷺ مَقَاماً ما تَرَكَ شيئاً يَكُونُ في مَقَامِهِ ذلك إلى قِيَام السَّاعَةِ إلا حَدَّثَ بِهِ حَفِظَهُ من حَفِظَهُ وَنَسِيَهُ من نَسِيَهُ قد عَلِمَهُ أَصْحَابِي هَؤُلَاءِ، وإنه لَيَكُونُ منه الشَّيْءُ قد نَسِيتُهُ فَأَرَاهُ فَأَذْكُرُهُ كما يَذْكُرُ الرَّجُلُ وَجْهَ الرَّجُلِ إذا غَابَ عنه ثُمَّ إذا رَآهُ عَرَفَهُ[٢].

الاعتراض الرابع: يقول الأشقر: مما يدل على بطلان هذا الحديث أنه يقتضي أنه لا يمكن أن يفلح قوم تتولى رئاسة دولتهم امرأة في حال من الأحوال، ومعنى هذا: أنه لو وجدت امرأة على رأس إحدى الدول، ونجحت تلك الدولة في أمورها الدنيوية فيكون ذلك دالاً على أن هذا الحديث كذب مكذوب على النبي ﷺ، وقد وجد في العصور الحديثة دول كثيرة تولت رئاستها نساء ونجحت تلك الدول نجاحات باهرة تحت رئاسة النساء، نذكر من ذلك رئاسة أنديرا غاندي للهند، ورئاسة مارغريت

---

(١) ولاية المرأة... وحديث أبي بكرة!، صحيفة الاتحاد الإماراتية ٢٠ فبراير ٢٠٠٧م.
(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إخبار النبي ﷺ فيما يكن إلى قيام الساعة: ٤/ ٢٢١٧، رقم (٢٨٩١).

تاتشر لبريطانيا، وغيرهما كثير في القديم والحديث، وإنما قلنا في الأمور الدنيوية؛ لأن الحديث ورد على ذلك[1].

والجواب عن هذا الاعتراض من أوجه:

الوجه الأول: أن الأشقر لم يفرق بين الفلاح المطلق ومطلق الفلاح، فمطلق الفلاح قد يحصل وهو أدناه، أما الفلاح المطلق - وهو كمال الفلاح - فمنفي؛ وذلك مثل قول النبي ﷺ: والله لَا يُؤْمِنُ والله لَا يُؤْمِنُ والله لَا يُؤْمِنُ، قِيلَ: وَمَنْ يا رَسُولَ الله؟ قال: الذي لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بوائقه[2].

فالمنفي هنا هو الإيمان المطلق، وهو الكامل، وأما مطلق الإيمان فموجود؛ ولذا لم يسمع أن أحداً من العلماء كفر مسلماً لأنه آذى جاره، وإن كان ذلك من كبائر الذنوب، فكذلك الفلاح المنفي في الحديث هو الفلاح المطلق، وقد يوجد مطلق الفلاح وهو أدناه.

وما من شك أن شريعة الإسلام تهدف في باب الولاية إلى تحقيق الفلاح المطلق للناس؛ ولذا عظم مقام الولاية، واشترط لصاحبها شروط كثيرة، والذين يخلون بتحقيق شرط الذكورة في الولاية من السياسيين أو من الشرعيين فإنهم بذلك يخونون أفراد رعيتهم؛ لما يفوتونه عليهم من تحقيق الفلاح المطلق.

الوجه الثاني: ضرب الأشقر ومن وافقه بمثالين في ولاية المرأة، وادعى أنهما أفلحتا، وهذا رجم بالغيب، وقول بلا علم؛ فليس الفلاح أنهما بقيتا في السلطة، أو حققتا بعض النجاحات السياسية فحسب، ولا يتأتى ادعاء تحقيق الفلاح في ولاية

---

(١) ولاية المرأة. . . وحديث أبي بكرة!، صحيفة الاتحاد الإماراتية ٢٠ فبراير ٢٠٠٧م.

(٢) رواه من حديث أبي سعيد - رضي الله عنه -: البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه: ٥/ ٢٢٤٠، رقم (٥٦٧٠).

النساء إلا بمقارنة ولاية امرأة بولاية رجل في بلدين تكون لهما نفس الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية ونحوها، وهذا متعذر، أما ادعاء الفلاح لهما بلا مقارنة فغير مقبول؛ لاحتمال أن الفلاح ليس بسبب تولية المرأة، وإنما لتهيؤ أسبابه، ولربما لو كان الذي تولى رجل كان الفلاح أكثر.

الوجه الثالث: حصره لوقوع الفلاح في الدنيا بتولية بعض النساء، وتأكيده بقوله: وإنما قلنا في الأمور الدنيوية لأن الحديث ورد على ذلك. هو تحكم منه لينفي الأمور الغيبية، ونفي الفلاح في الحديث مطلق، وليس مقيداً في الدنيا، ومخالفة أمر الله تعالى عواقبها وخيمة في الدنيا والآخرة، وقد دلت الأدلة الكثيرة، وانعقد الإجماع على عدم جواز تولية المرأة، وفي توليتها مخالفة، فيكون من شأن ولايتها عدم الفلاح في الدنيا والآخرة.

الوجه الرابع: أن لوازم تولية المرأة توقع في كثير من المخالفات الشرعية التي تكون سبباً في نفي الفلاح عن أمة هذا شأنها؛ فمن لوازم الولاية العامة:

١- البروز للرعية وتلمس حاجاتهم، وحل مشكلاتهم، وهذا لا يتأتى إلا بالاختلاط بهم، واختلاط الرجال بالنساء ممنوع.

٢-الخلوة بالرجال، وهي ممنوعة أيضاً، ومن تولى ولاية عامة يحتاج إلى الخلوة ببعض مستشاريه، أو ببعض موظفيه ليحاسبهم على ما يكون من خلل فيهم، ولا يناسب أن يكون ذلك أمام أحد.

٣- السفر بلا محرم، فالولاية العامة تحتم على صاحبها السفر لتفقد أحوال الرعية، فإن قيل: تسافر المرأة مع أحد محارمها حُمل بيت المال نفقة مسافر لا غرض له إلا كونه محرماً، وإن قيل تسافر بلا محرم -وهو واقع من تولين ولايات عامة من المسلمات- كان في ذلك مخالفة لنهي النبي ﷺ.

ومعلوم أن وقوع المخالفات الشرعية من رأس الدولة يسلبها التوفيق، ويكون وباله عليها وعلى رعيته، فينتفي كثير من الفلاح بسبب ذلك؛ ولذا قيل: إذا صلح الراعي صلحت الرعية.

الاعتراض الخامس: أن أحاديث السنة فيما يتعلق بالتشريعات الدستورية ليست أبدية، وهذا الاعتراض أثاره د. عبد الحميد متولي بعد أن ساق حديثي: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، وحديث: ناقصات عقل ودين، فقال بعد أن قرر أنهما لا يفيدان إلا الظن: ولو سلمنا جدلاً أن لهذين الحديثين صبغة يقينية بأن كانا من أحاديث التواتر أو من الأحاديث المشهورة لا تعد حجة ملزمة لنا في العصر الحديث؛ لأن السنة في ميدان الأحكام الدستورية لا تعد -كما بينا وقدمنا- تشريعاً عاماً، أي: أنها لا تعد ذات صبغة أبدية، وذات حجية ملزمة لجميع المسلمين في كل حين[1].

وهذا القول متهافت ترده الآيات الكثيرة التي توجب التحاكم إلى ما أنزل الله تعالى، ولا يمكن ذلك إلا بالسنة الصحيحة، ومن الآيات الدالة على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥] وقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] وقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

كما ترده الآيات الدالة على وجوب طاعة الرسول ﷺ، والرد إلى سنته عند التنازع نحو قول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٢] وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. فالله تعالى يأمر بأخذ ما جاء به الرسول ﷺ، ويلزم الناس بطاعته على الدوام، ولم يستثن من ذلك الأحكام الدستورية، كما لم يخص بذلك زمناً دون زمن.

---

(١) نظام الحكم في الإسلام: ٨٧٧.

الدليل الثالث: حديث عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قَالَتْ: قالَ رَسولُ الله ﷺ: إِذَا نُكِحَتِ الْمَرْأَةُ بِغَيْرِ أَمْرِ مَوْلَاهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَإِنْ أَصَابَهَا، فَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا، فَإِنْ اشْتَجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ(1).

ووجه الدلالة منه من وجهين:

الأول: أن النبي ﷺ أبطل نكاح المرأة إذا كان بلا ولي، فلا تلي نفسها بالنكاح، وقياس الأولى يقتضي أنه لما لم يكن لها ولاية على نفسها فمن باب أولى لا يكون لها ولاية على غيرها، ومن زعم لها الولاية على غيرها مع قوله بأنها لا تلي نفسها في النكاح فهو متناقض.

الثاني: أنه عند وقوع المشاجرة بين الأولياء فالأمر إلى السلطان يكون وليها ولا تلي نفسها، أو لو لم يكن لها ولي فوليها السلطان، فلم تجعل لها الولاية على نفسها في هاتين الحالتين مع حاجتها إلى التزويج، فمن باب أولى ألَّا يكون لها ولاية على غيرها. قال البغوي - رحمه الله تعالى -: هذا يؤكد ما ذكرنا من أن المرأة لا تباشر العقد بحال؛ إذ لو صلحت عبارتها لعقد النكاح لأطلق لها ذلك عند اختلاف الأولياء، ولم يجعله إلى السلطان(2).

الدليل الرابع: الإجماع، ومستنده النصوص الصريحة الواضحة في المنع من ولاية المرأة، وقد نقل الإجماع على ذلك جماعة من العلماء من مختلف المذاهب والأعصار والأمصار، ومنهم:

---

(1) رواه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب الولي: ٢/ ٢٢٩، رقم (٢٠٨٣) والترمذي في سننه، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، وقال: حديث حسن: ٣/ ٤٠٧، رقم (١١٠٢) وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي: ١/ ٦٠٥، رقم (١٨٧٩)، وصححه ابن حبان: ٩/ ٣٨٦، رقم (٤٠٧٥) والحاكم وقال على شرط الشيخين: ٢/ ١٨٢، وابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف: ٢/ ٢٥٥، رقم (١٦٥٤) والقرطبي في تفسيره: ٣/ ٧٣.

(2) شرح السنة: ٩/ ٤٣.

١- الماوردي (ت: ٤٥٠)، قال - رحمه الله تعالى -: وأما المرأة فلنقص النساء عن رتب الولايات وأن تعلن بقولهن أحكام، وقال أبو حنيفة يجوز أن تقضي المرأة فيما يصح فيه شهادتها، ولا يجوز أن تقضي فيما لا تصح فيه شهادتها، وشذ ابن جرير الطبري فجوز قضاءها في جميع الأحكام ولا اعتبار بقول يرده الإجماع(١).

٢- الجويني (ت:٤٧٨)، قال - رحمه الله تعالى -: فلتقع البداية بمجال الإجماع في صفة أهل الاختيار... فما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة؛ لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة - عليها السلام - ثم نسوة رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكر الدهور(٢).

وقال أيضاً: وأجمعوا أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً(٣).

٣- أبو بكر ابن العربي (ت: ٥٤٣)، قال - رحمه الله تعالى - في شرحه لحديث أبي بكرة - رضي الله عنه -: يدل على أن الولاية للرجال ليس للنساء فيها مدخل بإجماع(٤).

٤- ابن حزم (ت: ٥٤٨)، قال - رحمه الله تعالى -: وجميع فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة(٥).

---

(١) الأحكام السلطانية: ٧٢.
(٢) غياث الأمم في التياث الظلم: ٦٢.
(٣) الإرشاد: ٤٢٧.
(٤) عارضة الأحوذي: ٩/ ١١٩.
(٥) الفصل في الملل: ٤/ ٨٩. وانظر: شرح السنة: ١٠/ ٧٧، و المغني: ١٠/ ٩٢. وغاية المرام: ٣٨٣، وتفسير القرطبي: ١/ ٢٧٠، ومنهاج السنة النبوية: ٧/ ١٣٢، وأضواء البيان: ١/ ٢٦.

٥- اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية، فقد جاء في فتواهم: النبي ﷺ لم يول امرأة إمارة بلد ولا إمارة حج، وجرى العمل في عهد الخلفاء الراشدين والقرون الثلاثة التي شهد لها النبي ﷺ بالخير، على ما كان معروفاً في عهده من عدم توليته المرأة الإمارة العظمى أو القضاء أو إمارة بلد أو إمارة حج، ولو كان توليتها شيئاً مما ذكر جائزاً لما ترك ذلك غالباً طوال تلك القرون، فكان تتابع أهل هذه القرون على ترك ذلك إجماعاً عملياً على المنع منه[١].

وفي فتوى أخرى للجنة: ويشهد لذلك أيضاً إجماع الأمة في عصر الخلفاء الراشدين، وأئمة القرون الثلاثة المشهود لها بالخير، إجماعاً عملياً على عدم إسناد الإمارة والقضاء إلى امرأة، وقد كان منهن المثقفات في علوم الدين اللائي يرجع إليهن في علوم القرآن والحديث والأحكام؛ بل لم تتطلع النساء في تلك القرون إلى تولي الإمارة وما يتصل بها من المناصب والزعامات العامة[٢].

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة: ٢٣/ ٤٠٣.

(٢) المصدر السابق: ١٧/ ١٤.

المطلب الثالث
المفسرون وولاية المرأة

عامة المفسرين على رفض ولاية المرأة، وكون تولية المرأة قولاً حادثاً في الإسلام، أحدثه من تأثروا بالفكر الغربي، فلم أجد أحداً من المفسرين المتأخرين تأثر بذلك سوى محمد عزة دروزة - رحمه الله تعالى -؛ فإنه في تفسيره حصر قوامة الرجل على المرأة في بيت الزوجية فقط؛ ليجيز دخولها الميادين السياسية والمدنية، فقال: قوامة الرجل على زوجته محصورة في مجال الحياة الزوجية غير ممتدة إلى غيره من المجالات المالية والمدنية والاجتماعية والسياسية[1].

قال ابن عاشور - رحمه الله تعالى -: فقوله: الرجال قوامون على النساء أصل تشريعي كلي تتفرع عنه الأحكام التي في الآيات بعده، فهو كالمقدمة... والحكم الذي في هذه الآية حكم عام جيء به لتعليل شرع خاص. فلذلك فالتعريف في الرجال والنساء للاستغراق، وهو استغراق عرفي مبني على النظر إلى الحقيقة، كالتعريف

(١) التفسير الحديث: ٨/ ١٠٩.

في قول الناس «الرجل خير من المرأة»، يؤول إلى الاستغراق العرفي؛ لأن الأحكام المستقرأة للحقائق أحكام أغلبية، فإذا بني عليها استغراق فهو استغراق عرفي[١].

وقال الشعراوي - رحمه الله تعالى -: أول ما نلتفت إليه أن بعضهم لم يفسروا الآية إلاّ على الرجل وزوجته على الرغم من أنَّ الآية تكلمت عن مطلق رجال ومطلق نساء، فليست الآية مقصورة على الرجل وزوجه، فالأب قوام على البنات، والأخ على أخواته. . . . ونجد أن الحق جاء بكلمة «الرجال» على عمومها، وكلمة «النساء» على عمومها[٢].

وفي موضع آخر من تفسيره يستدل عزة دروزة باشتراك المرأة مع الرجل في خطاب الشرع على ما يدعيه حقوقاً سياسية لها فيقول: وإذا كان القرآن سكت عن حريتها في النشاط الاجتماعي والسياسي فلا يعني ذلك أنها محرومة من حقها بذلك بدون قوامة الرجل أيضاً بدليل أن القرآن خاطبها بكل ما خاطب الرجل، ورتب عليها كل ما رتب على الرجل من إيمان وعمل وعلم وتدبر وتفكر وتذكر وجهاد وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر ودعوة إلى الخير وتواص بالحق والصبر وإنفاق في سبيل الله وهجرة في سبيله[٣].

أما غيره من المفسرين المتأخرين فلم أقف لهم على كلام في هذه المسألة إلا أنهم يقرون بقوامة الرجل على المرأة، ومن لوازم ذلك رفض ولاية المرأة ولاية عامة، إلا أن الشعراوي في تفسيره قال: وقوله ﴿تَمْلِكُهُمْ﴾ يعني: تحكمهم امرأة، ورأينا نساءً كثيرات نابهات حكمْن الدول في وجود الرجال[٤].

---

(١) التحرير والتنوير: ٥/ ٣٧-٣٨.
(٢) تفسير الشعراوي: ٤/ ٢١٩٢-٢١٩٣.
(٣) التفسير الحديث: ٨/ ١٠٥.
(٤) تفسير الشعراوي: ١٧/ ١٠٧٧١.

أما عامة المفسرين قبل إحداث القول بصحة ولاية المرأة ولاية عامة؛ فإنهم يمنعون ذلك مستندين على حديث أبي بَكْرَةَ - رضي الله عنه - قال: لقد نَفَعَنِي الله بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النبي ﷺ أَنَّ فَارِساً مَلَّكُوا ابْنَةَ كِسْرَى قال لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً[1] قال ابن العربي - رحمه الله تعالى -: وهذا نص في أن المرأة لا تكون خليفة ولا خلاف فيه، ونقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية ولم يصح ذلك عنه[2]. وقد نفى صحة ذلك عن الطبري إضافة لابن العربي: القرطبي وأبو حيان والألوسي رحمهم الله تعالى[3].

وقال ابن العربي وتبعه القرطبي - رحمهما الله تعالى -: المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجلس، ولا أن تخالط الرجال، ولا أن تفاوضهم مفاوضة النظير للنظير؛ لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها وكلامها، وإن كانت برزة لم يجمعها والرجال مجلس واحد تزدحم فيه معهم، وتكون مناظرة لهم ولن يفلح قط من تصور هذا[4].

وذكر ابن باديس - رحمه الله تعالى - حديث أبي بكرة السابق وقال: فاقتضى هذا ألَّا تلي المرأة ولاية ولا إمارة ولا قضاء، وأيدت هذا النص الصحيح السنة العملية، فأخذ به جمهور أئمة الإسلام، وجاءت روايات عليلة عن بعضهم، لم يلتفت إليها، ولم يعمل بها[5].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر: ٦/ ٢٦٠٠، رقم (٦٦٨٦).

(٢) أحكام القرآن: ٣/ ٤٨٢.

(٣) تفسير القرطبي: ١٣/ ١٨٤ البحر المحيط: ٨/ ٢٢٧، وروح المعاني: ١٩/ ١٨٩، والتفسير المنير: ١٩/ ٢٨٨.

(٤) أحكام القرآن: ٣/ ٤٨٣، وتفسير القرطبي: ١٣/ ١٨٤. تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٩٢. فتح القدير: ١/ ٤٦٠. روح المعاني: ٥/ ٢٣. أضواء البيان: ١/ ٢٦. تفسير السعدي: ١٧٧. تفسير العثيمين: الفاتحة والبقرة: ٣/ ١٠٦.

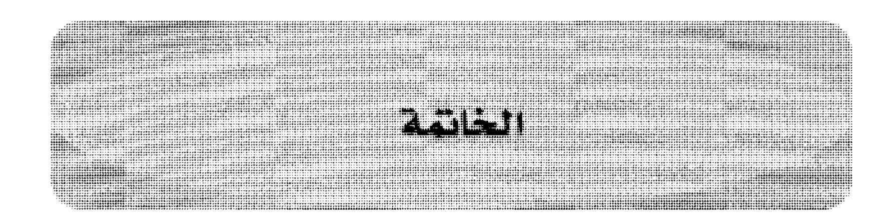
(٥) تفسير ابن باديس: ٢٧٣.





الخاتمة





الخاتمة

وبعد هذا التطواف الطويل، والتجوال العسير في الحرية وأنواعها وفروعها المختلفة؛ فإني أحمد الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم على ما أعان ويسر وذلل من الصعوبات، وأسأله سبحانه أن يتقبل هذا العمل بقبول حسن، وأن ينفع به من ينشد الحق، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، صواباً على منهج سيد المرسلين محمد عليه الصلاة والسلام.

ثم إني أضع أهم النتائج التي توصلت إليها، والصعوبات التي واجهتني في هذا البحث متبعاً إياها بالتوصيات، فمن النتائج التي ظهرت لي من خلال هذا البحث الشاق الماتع ما يلي:

أولاً: أن غزو المصطلحات لا يقل خطورة عن أي غزو عسكري أو اقتصادي أو ثقافي، وأشد أنواع الغزو الثقافي غزو المصطلحات، وذلك بإحلال مصطلح خاطئ أو غامض في ثقافة الأمة حتى يغدو من المسلمات، وهو باطل أو يتضمن شيئاً من الباطل.

ثانياً: أن للحرية مفهوماً محدداً في الفكر الغربي يجافي ما جاء به الإسلام من لزوم العبودية لله تعالى، وإن اتفق في بعض جوانبه مع شيء من أحكام الإسلام. وأن الفكر الغربي نقل الإنسان بعد ثورات الحرية من العبودية لله تعالى إلى عبودية البشر والأهواء.

ثالثاً: أن مصطلح الحرية نشأ في الغرب في ظروف عظم فيها الاستبداد السياسي، مدعوماً بالتسلط الكنسي، مما أوجد ردة فعل عند الغربيين في رفض الدين كله سواء أما كان منه حقاً أم باطلاً. وكان لهذا المصطلح أسس فلسفية لا تقيم للدين أي شأن، وتجعله حقاً متاحاً للإفراد إن أرادوه، وليس غير ذلك.

رابعاً: أن الغرب لما أخذ بالحرية، وأقصى الدين؛ راح أفراده يبحثون عن سرِّ الوجود، وحقيقة البداية والنهاية، وكان بحثهم فيها بمحض عقولهم، وهو غيب لا يتوصل إليه إلا بالوحي، فضلوا ضلالاً بعيداً.

وتفريعاً على ذلك أتاح الفكر الغربي للإنسان حرية التفكير فيما شاء دون أي قيد أو شرط، فأعمل المفكر الغربي عقله فيما لم يخلق له من علم الغيب، ومحاولة كشف القدر، وهو سرُّ الله تعالى في خلقه، مع إقحام العقل في علوم ضررها على البشرية أكثر من نفعها كالفلسفة الإلهية والسحر والشعوذة والتنجيم ونحوها.

بينما نجد أن الإسلام وجه العقل البشري إلى وجهته الصحيحة بالتفكير فيما يعود عليه بالنفع في دنياه وآخرته، ومنعه من اقتحام ما منع منه مما هو فوق طاقته، أو مما يضره؛ لئلا يضل ويشقى.

خامساً: أن تعظيم الغرب لحرية الرأي أدى إلى فتحها على مصراعيها، فانتشر الإلحاد، وجحود الله تعالى، والسخرية منه سبحانه، وازدراء ملائكته وكتبه ورسله، وإنكار اليوم الآخر. وتربت أجيال غربية خلال العقود الماضية على هذه الأطروحات

الإلحادية. ولم يقيد الغرب حرية الرأي إلا بما يخالف النظام الذي وضعه البشر؛ لئلا ينتهك الإنسان حرية غيره في أثناء ممارسته لحريته.

سادساً: أن كثيراً من المفكرين المسلمين قبلوا حرية الرأي بمفهومها الغربي دون فحص لهذا المصطلح، وبلا تمحيص للوازمه الباطلة، فقرروا أن الإسلام يتيح حرية الرأي بينما الحقيقة التي دلت عليها أدلة الكتاب والسنة أن الإسلام يتيح إبداء الرأي في ما كان خيراً، **ويمنع من إبدائه ما كان شرّاً، والخير من الآراء أقل من الشر بكثير.**

سابعاً: أن من ابتلعوا مصطلح حرية إبداء الرأي من المفكرين المسلمين، وحشدوا الأدلة عليه، اصطدموا بما يناقضه من منع إظهار شعائر الكفر، ومشروعية جهاد الطلب، وما ينتج عنه من أسر الكافر وقتله واسترقاقه، ووجوب قتل المرتد، وكل هذه الأحكام الشرعية المحكمة تتعارض مع حرية الرأي بمفهومها الغربي، فلجأ كثير من المفكرين المسلمين إلى تطويع الإسلام للفكرة الغربية بتعطيل هذه الأحكام، وتأويل نصوصها، وتحريف معانيها، وتدجين مولود مشوه خُلط فيه الإسلام بالفكرة الغربية، فلم تكن حرية خالصة على غرار الغرب، ولم تكن عبودية خالصة لله تعالى، بل فيها من هذا وهذا.

ثامناً: أن أعظم فتنة افتتن بها المفكرون المسلمون في هذا العصر فيما يتعلق بالحرية هي الحرية السياسية الغربية، وما نتج عنها من الديمقراطية، والمساواة السياسية، وأساليب المعارضة الحديثة. وسبب هذه الفتنة العظيمة ما ترزح تحته بلاد المسلمين من الاستبداد السياسي، وما ترسف فيه من أغلال الضعف والتبعية.

ولذا فإنه لن يخطئ الحقيقة من يقرر أن فتنة المسلمين بالحرية الغربية سببها الاستبداد السياسي، وتعطش الناس للعدل، بعد أن ملئت بلدانهم بالجور.

تاسعاً: أن النظام السياسي في الإسلام يجافي فكرة الديمقراطية الغربية في أهم أصل وهو السيادة؛ فحين كانت السيادة في النظام الإسلامي للشريعة الربانية، فإن

الفكر السياسي الغربي المتمثل في الديمقراطية حولها للبشر، وألغى سيادة الشرائع على الناس.

عاشراً: أن كثيراً من المفكرين المسلمين الذي تأثروا بالفكرة الديمقراطية قالوا بالمساواة السياسية التي لا تفرق بين المسلم والكافر، ولا بين الرجل والمرأة في الولايات العظمى، مصادمين بذلك النصوص والإجماع.

حادي عشر: تتفق فكرة الديمقراطية الغربية مع الإسلام في كون الإمامة العظمى عقد بين الراعي والرعية، ينعقد بالرضا، لكن تجافيه في ولاية المتغلب، وكذلك في الإجراءات التي يجب العمل بها إذا أخل الراعي بمقتضى العقد.

ثاني عشر: أن العالم خلال القرن الماضي تجاذبه نظريتان اقتصاديتان هما الرأسمالية والاشتراكية، وكلاهما تدعي الحرية الاقتصادية ولم تحققها.

فحين أتاحت الرأسمالية الحرية المطلقة للأفراد في الكسب والإنفاق فإنها بذلك شرّعت للأقوياء أن يسحقوا الضعفاء، وضمنت حرية الأغنياء وهم قلة على حساب الفقراء وهم الكثرة، فلم تكن إلا حرية شكلية.

وحين منعت الاشتراكية من التملك لقطع دابر تسلط الأغنياء على الفقراء، وحاولت أن يكون المال شركة بين الناس؛ فإنها لم تطبق ذلك عملياً -ولا يمكن تطبيق نظريتها فهي نظرية مثالية حالمة- إذ انتقل التملك من الأفراد إلى الأحزاب الاشتراكية، فمارس رؤساؤها وأعضاؤها ذات الاستبداد الاقتصادي الموجود في الرأسمالية.

ثاني عشر: حاول فريق من المفكرين المسلمين المواءمة بين الفكرتين الرأسمالية والاشتراكية بادعاء أن الإسلام وسط بينهما، مع أنهما فكرتان ماديتان، لا تقيمان للغيب أي وزن، والمشترك بينهما أكثر من المشترك بين أحدهما والإسلام. لكن القائلين بذلك من المفكرين المسلمين أرادوا الجانب الاقتصادي فقط دون خلفيته الفكرية.

ثالث عشر: لما كانت فكرة الحرية الغربية ردة فعل على الاستبداد السياسي، والتسلط الكنسي؛ فإنها فيما يتعلق بجانب المرأة كانت ردة فعل على احتقار المرأة في التراث اليوناني والروماني، والتعليمات الكنسية التي اخترعها الرهبان، حين جعلوا المرأة أصل الشر ومنبع الضلالة. فجاءت فكرة تحرير المرأة للتخلص من إرث النظرة السابقة لها، فانتقلوا بالمرأة من تطرف البغضاء والكراهية والاحتقار إلى تطرف مساواتها بالرجل، مع ما بينها وبين الرجل من فروق كثيرة. وبناء على مساواتها بالرجل فإنها ظلمت ظلما كبيراً حين أقحمت في ميادينه، وكلفت بأعماله، وحيل بينها وبين عملها الذي خلقها الله تعالى له.

رابع عشر: أن المفكرين المسلمين الذين استهوتهم فكرة حرية المرأة وتحريرها في الفكر الغربي، ونقلوها للمجتمع المسلم؛ اصطدموا بالفروق الشرعية الكثيرة بين الرجل والمرأة، وسعوا لتقليصها وإلغائها، فحرفوا معنى قوامة الرجل على المرأة، ونفوا أسبابها، وأنكروا الواجبات الشرعية المتعلقة بالمرأة كالحجاب، والقرار في البيت، وأباحوا المحرمات كالاختلاط، والخلوة بالأجنبية، وسفر المرأة بلا محرم؛ لتقريب الإسلام من الفكرة الغربية في تحرير المرأة.

خامس عشر: كان لمن اقتحموا ميدان الحرية الغربية من المفكرين المسلمين بقصد إدخالها في الإسلام أخطاء في الاستدلال على هذا الباطل، وتجاوزات في ردِّ ما عارضها من الشريعة. وبعض هذه الأخطاء والتجاوزات راجع إلى جهلهم بالشريعة مع جهلهم بحقيقة الفكرة الغربية، كما أن بعضها الآخر سببه الهوى، والهيام بالفكرة الغربية التي استلبت عقولهم، وأخذت بمجامع نفوسهم، وسيطرت على أفكارهم، نعوذ بالله تعالى من الهوى، ومن العبودية لغيره سبحانه وتعالى.

سادس عشر: بما أن فكرة الحرية تعود في أصلها إلى نزع الإنسان من عبوديته لله تعالى إلى عبودية هواه، وأن مجموع أهواء الناس يشكل فكرة الحرية للتعايش بين

الناس بتنازل بعضهم عن حريته لبعضهم الآخر، وهو ما يعرف في الفكرة الغربية بوقوف حريتك عند حرية غيرك، أو لك الحرية في فعل ما تشاء بشرط ألَّا تتعدى حرية الآخرين؛ فإن هذا هو عين دين المشركين الأوائل؛ إذ كانوا يعبدون أهواءهم، ويرفضون عبوديتهم لله تعالى، وأرسلت الرسل، وأنزلت الكتب لمحو هذا الضلال، وتعبيد الناس لربهم سبحانه وتعالى.

الصعوبات التي واجهتني:

ألخص أهم الصعوبات التي واجهتني في نقطتين رئيستين:

الأولى: أن النتيجة التي توصلت لها مغايرة لكل الدراسات السابقة في هذا المجال، مما أوجد في نفسي تهيباً في بداية الأمر من الانفراد بهذه النتيجة، ومع طول النظر والتأمل والبحث اطمأننت إلى صواب ما قررته من معارضة الحرية بمفهومها الغربي لما جاء به الإسلام من العبودية لله تعالى، واستدعى ذلك حشد النصوص الكثيرة، ومناقشة المستدلين على الحرية، المقربين لها من الإسلام.

الثانية: أنني لم أكتف بإيراد الأقوال الشاذة ونقضها فيما يتعلق بإبطال حد الردة، وحصر الجهاد في الدفع دون الطلب، ونسبة بعض الأقوال إلى العلماء خطأً، بل اجتهدت في تتبع تاريخ إحداث هذه الأقوال في الإسلام، ومن أحدثوها مع تحقيق ما نسب إلى العلماء من أقوال. وهذا استنزف كثيراً من الوقت والجهد، واضطرني إلى مراجعة مصادر كثيرة جداً.

أما التوصيات فأجملها فيما يلي:

أولاً: ينبغي لأي باحث مسلم أو مفكر أن يرجع في الأفكار المحدثة إلى أصولها لمعرفة منشئها، وظروف نشأتها، مع تفكيكه لفكرتها، وتمحيصها قبل الموافقة

عليها؛ ذلك أن الخطأ الذي وقع فيه من وافقوا على فكرة الحرية بمفهومها الغربي هو استسلامهم لهذا المصطلح، والموافقة عليه، قبل فهمه وتفكيكه، ومن ثم اجتهدوا في الاستدلال له مع أن فكرته خاطئة، فوقعوا في غلط كثير في تقريرهم واستدلالاتهم، وفيما توصلوا إليه من نتائج وأحكام.

ثانياً: ينبغي لكل باحث ألَّا يسلك جادة من سبقوه في بحث أي فكرة، والاستدلال عليها، خاصة الأفكار المحدثة، وألَّا يغتر بكثرة المقررين لها، ولا بمكانتهم العلمية، وشهرتهم في الأمة؛ فإن الكبير من أهل العلم والرأي والفكر قد يتبنى فكرة خاطئة يتبعه عليها أجيال من أهل العلم والفكر لا يتبين خطؤها إلا بعد قرون حين ينبري لها من يوفقه الله تعالى لتفكيكها ونقدها.

ثالثاً: ينبغي لكل باحث يواجه فكرة خاطئة قد بهرت ببريقها الناس أن يسعى لنقضها من داخلها، وبيان ما فيها من تناقض بين التنظير والتطبيق، أو ما يمارس بها من اجتزاء وانتقائية؛ فذلك أبلغ في الحجة، وأكثر إقناعاً للمغترين بها؛ فإن عقلاء الناس -بغض النظر عن أديانهم وأفكارهم- لا يسلمون بالأفكار المتناقضة، ولا يقبلون باجتزائها والانتقائية منها بما يوافق الأهواء.

رابعاً: من المهم أن يتحلى الباحث بالشجاعة في النقد إذا ملك أدواته، واتضح له خطأ الفكرة ولو لم يسبقه إلى ذلك أحد. لكن عليه أيضاً ألَّا يستبد برأيه، ولا يغتر بعقله، وإنما يعرض حججه بتواضع وتشوف للوصول إلى الحق، واضعاً في اعتباره أن قوله صحيح يحتمل الخطأ، وأن قول غيره خطأ يحتمل الصواب. وهذا في المسائل الاجتهادية، أما المقطوع به لدلالة النص المحكم عليه، أو انقاد الإجماع فيه، فهذا يجزم فيه بخطأ معارضه، ولا يضع احتمالاً لصوابه؛ تعظيماً للنصوص، وحماية للشريعة من تقوية الأقوال الشاذة فيها.

خامساً: على الباحث أن يقرأ في الفكرة التي ينقدها كل ما يصل إليه مما كتب فيها، سواء أكان ما يوافقها أو ما يعارضها، حتى يفهمها قبل نقدها، وهذه الجادة طويلة مضنية لكنها منتجة مثمرة.

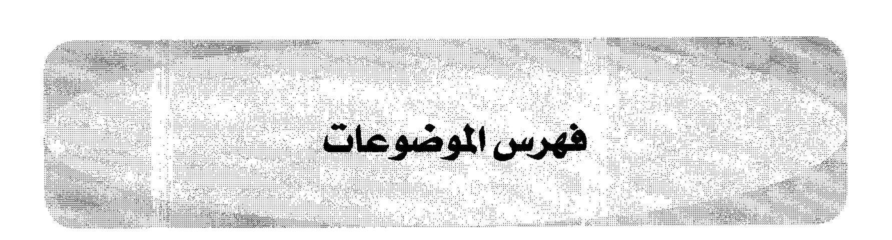
سادساً: سيجد أي باحث أن لكل فكرة أُحدثت ثم أقحمت في الإسلام رواداً نقلوها وتبنوها وأصلوا لها، ثم جاء من بعدهم وأخذوا ممن سبقوهم وزادوا عليه، ومع كثرة الإلحاح على الفكرة، وتناولها بكثافة، وحشد الأدلة عليها ستبدو لاحقاً وكأنها مسلمة لا تحتمل النقاش، وعند الفحص والبحث سيتبين أنها خطأ، فلا يتهول الباحث من كثرة من يقررها وقوتهم، فيرده ذلك عن نقدها.

سابعاً: غالب الكتب والدراسات والرسائل في مجال الأفكار هي نقل من السابقين، وغالباً ما يكتشف الباحث أن بعض المصادر تعد أصولاً في الفكرة، وكان أصحابها مبدعين في إحداثها أو نقلها إلى الإسلام من تراث الآخرين، فليجتهد الباحث في اكتشاف هذه الأصول؛ وذلك بملاحظته أن أكثر من يتناول الفكرة ينقلون عن هذه الأصول، ويسندون إليها، فيجعل هذه الأصول هي مراجعه الأصلية، ويعتني بها أكثر من غيرها، ثم يعمد إلى من بعدهم ممن زادوا عليها فيأخذ منهم؛ فإن هذا يوفر عليه جهداً ووقتاً، ويجعل من بحثه أصيلاً عميقاً.

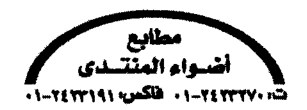
ثامناً: على الباحث أن يعتمد القرآن الكريم، وصحيح السنة النبوية في محاكمة الأفكار الوافدة، وأن يراجع كلام المفسرين في فهمه للآيات القرآنية، وكلام العلماء في معاني الأحاديث النبوية، مع معرفته للناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، ومن المهم جداً فهمه للأفكار المحدثة التي يريد تناولها في بحثه بالتأييد أو بالنقد؛ وذلك ليكون عادلاً في معالجته، صائباً في اختياراته؛ فإن كثيراً من الخطأ في تمرير الأفكار الخاطئة، أو رد الصائبة سببه عدم فهم النص، أو عدم الإلمام بالفكرة التي هي محل الدراسة.

تاسعاً: تعد البحوث الأكاديمية -وخاصة الرسائل العلمية- هي أقوى أنواع البحوث، وأكثرها استقصاء لموضوع البحث؛ لأن اختيار الموضوع والخطة يمرُّ بلجان تقرها؛ ولأن الباحث يمضي وقتاً طويلاً في الجمع والدراسة، ووراءه أستاذ خبير يعقب عليه، ويصوب له، فعلى الباحث أن يعطي البحث حقه من الجهد والوقت. وغالباً ما يكون الباحث أعلم الناس بالكتب والدراسات التي تناولت موضوع بحثه؛ لأنه يطلع عليها كلها أو أكثرها، ويعيش معها وقتاً طويلاً، ويستحسن هنا أن يدل الباحث قارئ بحثه على أحسن الكتب التي تناولت شيئاً مما يتعلق بموضوعه، فحين يذكر مرجعاً نقل منه يذكر في الحاشية عقبه، وهو أحسن كتاب وقفت عليه عالج هذه القضية، أو هو أقوى كتاب في بابه، أو نحو ذلك. ويؤسفني أن ذلك قد فاتني في هذا البحث فلم أتنبه له إلا في آخر الرسالة، وصعب عليَّ استدراك ذلك لكثرة المراجع، ونسياني كثيراً منها.

والله تعالى أسأل أن يمن علينا بالعلم النافع، والعمل الصالح، مع حسن النية وسلامة القلب، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.



العنوان	رقم الصفحة


مطابع
أضـواء المنتــدى
ت: ٠١-٢٤٢٣٣٧٠ فاكس: ٠١-٢٤٢٣١٩١

الحرية كلمة جميلة أخاذة اكتسحت العالم بأسره؛ فمن مغرد يدعو إليها، ومن مطالب بها ينشدها، ويبذل دمه في سبيلها. والسائد في هذا العصر منها هو مصطلح غربي تبلور في الثورة الفرنسية، ودُعيَ العالم كله إليه، وتريد القوى العالمية من فرضه السيطرة على الأمم وأديانها وثقافاتها، وعولمتها على وفق الأنموذج الغربي في فرض حرية مطلقة.

وهذا البحث يثبت أنه لا حرية مطلقة البتة إلا عند من يقول بالمذاهب الفوضوية التي تلغي الأديان والأخلاق والقيم والحكومات وجميع الأنظمة بحجة أنها قيود تقيد الإنسان، وهي مذاهب نظرية، لم يعمل بها، ولا يمكن العمل بها.

وبالتالي؛ فإن لكل أمة من الأمم مفهومها للحرية، وتستمد قيودها من قناعتها بدينها أو أخلاقها وأعرافها. وتكون هذه القيود قليلة عند أمم، كثيرة عند أمم أخرى.

وهذه الرسالة جاءت نقداً للحرية بالمفهوم الغربي، ونقضاً لها من أساسها بنصوص الكتاب والسنة بفهم كبار المفسرين من علماء الأمة في سالفها وحاضرها، وكَشَفت عوار من انساق وراء فكرة الحرية من بعض المفسرين والمفكرين المسلمين، بعرض حججهم ومناقشتها، وبيان تهافتها، وكشف خطئهم في التعامل مع الأدلة، وقابَلَت الحجة بالحجة على أساس من الموازنة الصحيحة، والنقد الصريح.



مكتب مجلة البيان - ص.ب ٢٦٩٧٠ - الرياض ١١٤٩٦
www.albayan.co.uk
sales@albayan.co.uk
هاتف: ٠٠٩٦٦١٤٥٤٦٨٦٨